Irénikon

TOME XXIII

Trimestre. 1950

IEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, PRIEURÉ, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs.; le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. belges ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 750 frs. français ; le numéro : 200 frs.
Correspondant particulier : DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37. — Dépositaire : OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne : DUCKETT, 140, The Strand, London, W. C. 2.

SOMMAIRE

COMPTES RENDUS

IRÉNIKON

Tome XXIII. 4e trimestre 1950.

Éditorial.

Nous ne pouvons terminer cette année 1950 sans rappeler à nos lecteurs qu'avec ce dernier trimestre, a été révolu le premier quart de siècle de l'existence de notre monastère. Son fondateur, dom Lambert Beauduin, a bien voulu, en une notice qu'on trouvera ci-après, nous rappeler quelques souvenirs et redire, avec tout l'acquis de son expérience, quelques enseignements fondamentaux aux travailleurs unionistes. Nous espérons du reste faire paraître au cours de l'année 1951 une petite plaquette jubilaire dont cette notice sera les prémices, sur l'œuvre de notre monastère et le bilan de ses efforts.

* * *

Irénikon *a toujours distingué entre le bon et le mauvais irénisme comme entre le bien et le mal, et il a souvent réprouvé ce que réprouve la récente encyclique* Humani Generis. *Au reste, vingt-cinq années de réflexion et de pratique nous auraient convaincu de l'importance qu'il y a à maintenir, dans toute sa pureté, la ligne de la tradition doctrinale et théologique essentielle, non seulement en face des autres confessions, mais aussi au sein du catholicisme lui-même, dans toutes les adaptations, si nécessaires soient-elles, qui sont postulées aujourd'hui. Ici également, il faut parler de vraie ou de fausse adaptation. Nous croyons pouvoir témoigner qu'*Irénikon, *tout en travaillant au progrès des idées, n'a pas manqué de signaler certains écarts dangereux.*

Que la percée unioniste ait fait une brèche dans le monde de la pensée chrétienne, et qu'elle ait renversé un certain

nombre de préjugés, nous ne pouvons que nous en réjouir. En ce domaine pourtant, beaucoup reste à faire et nous continuerons notre travail en conformité avec le jugement prudentiel de l'Église, dont les encycliques nous ont toujours paru un des principaux porte-paroles.

* * *

A côté du jugement prudentiel, il y a dans l'Église le charisme d'infaillibilité, et notamment celui qui affecte le magistère extraordinaire d'une définition « ex cathedra ». La récente proclamation solennelle du dogme de l'Assomption par le Souverain Pontife a créé un certain remous chez les dissidents. On en trouvera, ainsi que sur l'encyclique Humani generis, *les premiers échos dans la chronique de ce fascicule. Le texte de la bulle pontificale se réfère avec beaucoup d'insistance, avec plus d'insistance peut-être que celui de la bulle* Ineffabilis *pour l'Immaculée Conception et la Constitution* Pastor Aeternus *du Concile du Vatican, à la foi totale de l'Église dont le Pape constate l'accord unanime, qu'il ne veut que sanctionner de son autorité souveraine. Peut-être y a-t-il là un signe des temps, et une manifestation de l'Esprit, qui fait apparaître davantage l'ensemble de la croyance du peuple fidèle. C'est la première fois, en effet, que toute l'Église catholique manifeste avec autant d'instance en faveur d'un dogme à promouvoir. Pour proclamer solennellement le mystère de l'Assomption de Notre-Dame, le Souverain Pontife se réfère au magistère des Pères de l'Église, interprètes par excellence de l'Écriture, à celui de la liturgie, à l'autorité unanime des théologiens, et aussi à la concordance de la foi populaire durant quinze siècles de tradition. En ce mystère, c'est d'une certaine manière, la transcendance mystique de l'Église, Épouse du Christ, dont la Vierge est à la fois le type et les prémices, qui est exaltée. C'est en même temps l'espérance théologale de la transfiguration définitive de l'humanité qui manifeste, contre toutes les tendances matérialistes, sa profonde vitalité dans cette déclaration solennelle.*

Jubilé du Monastère de l'Union.

(1925-1950)

Le millésime de deux années saintes encadre le premier jubilé de la fondation du monastère d'Amay. C'est en 1925 en effet que le projet prit corps ; et c'est exactement le 25 septembre de cette année-là que l'œuvre débuta, en organisant le congrès unioniste de Bruxelles, sous la présidence du cardinal Mercier.

Les rétroactes de cette fondation sont connus. Au début de son pontificat, le pape Pie XI manifesta son intention de promouvoir le travail de rapprochement des Églises. A cette volonté souveraine, se rattache entre autres l'appel qu'il adressa aux moines bénédictins dans sa lettre *Equidem Verba* du 21 mars 1924. La jeune congrégation bénédictine belge récemment fondée (1920) répondit à cet appel. L'abbaye du Mont-César fut désignée par le chapitre de la congrégation pour réaliser le projet pontifical ; et en décembre 1925, le monastère souhaité s'organisa à Amay-sur-Meuse pour se transporter en 1939 dans un domaine plus vaste et plus approprié, à Chevetogne (Namur).

Vingt-cinq années ont passé. Bien des hommes et des choses ont disparu ; les événements ont marché, les faits ont pris du recul. Il est devenu possible aujourd'hui de livrer au public des détails importants de l'histoire qu'il eût été difficile de révéler plus tôt.

La lettre de Pie XI mentionnée plus haut est, pour le public, le point de départ de l'œuvre d'Amay. Mais cette démarche elle-même a eu ses antécédents. Le cardinal Mercier, protecteur généreux des étudiants de l'émigration russe à Louvain, engagé en ce même moment dans les Conversations de Malines (1923), se préoccupait avec un

zèle toujours croissant du travail unioniste. Aussi les aspirations œcuméniques du nouveau pontificat éveillèrent-elles en lui un écho profondément sympathique. Son rôle au conclave de 1922 avait établi entre le Pape et lui des rapports plus intimes. En octobre 1923, il écrivit une longue lettre privée au Saint-Père, dans laquelle il se permettait de suggérer au Pape la fondation d'un monastère pour l'Union. Il insistait sur trois idées maîtresses qui, selon lui, devaient inspirer l'entreprise. Ce travail de rapprochement exigerait des ouvriers entraînés, des spécialistes consacrés sans réserve à ces disciplines (I). Mais ces travailleurs ne seraient pas des isolés : ils devraient être organisés en équipe (II). Enfin, pour assurer cette cohésion et cette unité d'action si nécessaire, il serait souhaitable que cette mission soit confiée à un Ordre religieux, et les moines bénédictins paraissaient tout désignés pour cet apostolat (III). Bref, spécialité, équipe, groupement religieux : la lettre du grand cardinal développait longuement ces trois aspects.

Le Saint-Père entra pleinement dans ces vues, qui répondaient à ses propres préoccupations. Il approuva entièrement ces suggestions. Le document pontifical en fut l'écho fidèle et autorisé.

Le cardinal Mercier disparut longtemps avant Pie XI. L'œuvre était à peine ébauchée. Il avait tenu à présider lui-même les Journées unionistes de Bruxelles en septembre 1925, et le discours qu'il y prononça, vrai programme des moines de l'Union, fut comme son testament spirituel et l'expression de ses dernières volontés. Mais la fin approchait. En décembre de cette même année, alors qu'il nous avait promis une longue visite à Amay, il entra en clinique, rue des Cendres à Bruxelles, où il s'éteignit saintement le 23 janvier 1925, quatre mois à peine après l'inauguration de son œuvre.

Cette disparition prématurée, au moment même où Amay se fondait, fut pour nous une grande — la plus

grande — épreuve. L'entreprise était nouvelle et quelque peu téméraire ; l'action unioniste en était à ses débuts, les contradictions étaient inévitables, et le prestige mondial du grand prélat semblait, dans les origines surtout, une protection indispensable.

Un quart de siècle est une étape bien courte. Le travail de croissance d'un monastère est souvent pénible, le plant est lent à prendre racine. Aussi, en évoquant ici quelques souvenirs, est-ce bien plutôt les tâches futures que les résultats obtenus que nous avons en vue.

Efforçons-nous de rappeler les idées maîtresses de la lettre du cardinal Mercier, dont s'inspirait le document pontifical. Les ouvriers de l'union ne sont-ils pas devenus nombreux aujourd'hui dans beaucoup de milieux ? Les notes qui suivent pourront peut-être leur être utiles.

I. Spécialisation.

Une action œcuménique sérieuse réclame des professionnels, entraînés au maniement de ces disciplines.

Cette spécialisation doit être dégagée de tout sens péjoratif et de toute conception unilatérale : ni restriction, ni appauvrissement du champ visuel par cette activité spéciale. L'horizon conserve toute son étendue ; seulement l'éclairage se modifie et projette dans notre vie spirituelle une coloration propre. Les problèmes théologiques s'éclairent d'un jour nouveau ; et les yeux de la foi découvrent des aperçus inattendus. L'âme est comme aimantée vers le pôle œcuménique et se tourne obstinément vers lui. Spécialisation enrichissante et féconde.

A cette fin, deux efforts spirituels s'imposent. En d'autres termes, cette spécialisation doit porter sur un double objet : a) *Notre vie spirituelle,* b) *Le travail théologique.*

a. *Notre vie spirituelle.*

Le terme d'union des Églises doit évoquer avant tout l'idée d'unité, mais bien plus qu'une idée matérielle ou sociale : l'idée d'un organisme divino-humain, théandrique. Il n'y a qu'une seule doctrine en fonction de laquelle nous puissions penser le concept de l'Union des Églises, si toutefois nous voulons le penser dans toute sa profondeur surnaturelle et sa richesse divine : c'est la doctrine de l'Église, Corps mystique du Christ. A la base de leur vie spirituelle, les ouvriers du rapprochement doivent placer la croissance du Corps du Christ ; ils doivent réaliser profondément que la seule chose qui nous intéresse c'est la pleine mesure du Christ. Catholicisme signifie universalisme, mais universalisme en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Tout gain quantitatif ou qualitatif de l'Église n'est pas seulement l'intégration d'éléments nouveaux dans une société religieuse, mais surtout un accroissement vital de notre Corps commun, qui est aussi le Corps de Jésus.

Quand les ouvriers de l'Union auront réalisé dans leur vie spirituelle cette spécialisation surnaturelle ; quand ils seront parvenus à une compréhension enthousiaste de la seule Église Corps du Christ, alors ils aurons saisi aussi que l'unité de l'Église est le désir suprême de Jésus, et que par suite il n'est pas de labeur plus catholique que le travail pour l'Union. Voilà la « spécialisation » ecclésiale à laquelle doivent s'appliquer, sans relâche et malgré toutes les routines contraires, les apôtres de l'union. Il est permis d'espérer qu'alors un jour viendra où les chrétiens, ayant enfin réappris, dans la familiarité de saint Jean et de saint Paul, la piété envers le Corps du Christ, la piété envers le Christ total, c'est-à-dire envers le Corps du Christ qui est son Église, que les chrétiens, dis-je, préféreront ce culte fondamental à beaucoup de dévotions moins traditionnelles, moins scripturaires et moins théologiquement fondées ;

et, d'une telle piété, il faut qu'il y ait dès maintenant des dévots et des apôtres.

Avant toute autre spécialisation intellectuelle, morale, psychologique, elles aussi indispensables, comme nous dirons, le travailleur unioniste doit se faire avec un radicalisme toujours en éveil, une piété ecclésiale, dans le grand sens que nous venons d'énoncer : il doit, par un effort constant, vivre d'abord lui-même le mystère de l'Église, et donner à son âme une aimantation œcuménique. Et ce n'est pas une méthode d'ascèse ajoutée à bien d'autres. Cette spiritualité nous introduit dans la plénitude même de la vie ecclésiale ; elle nous fait atteindre la moelle même du mystère chrétien, sa substance vitale. « Moi en eux et Toi en Moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité et que le monde sache que c'est Toi qui M'a envoyé » (Jean, 17,22-23). Cette perspective d'unité, dont le Christ a fait le grand dessein de son Église, doit irradier toute l'activité spirituelle de l'unioniste : son sacerdoce, son ministère eucharistique, son office divin, et, s'il est moine, ses observances monastiques. Tous nos biens spirituels prennent, dans le rayonnement du Christ total, des proportions immenses ; ils s'intègrent dans tout ce qu'il y a de plus profond et de plus authentique dans le mystère chrétien : unité du Corps mystique, l'Église.

La Cause de l'Unité exige donc tout d'abord cette spécialisation de notre piété. L'aspiration dominante d'un moine ou d'un apôtre du Christ dont nous parle saint Paul : Lui qui a tant aimé son Église et s'est livré pour elle, pour la faire paraître devant lui dans toute sa gloire, sans les taches et les rides de ses douloureuses divisions, mais toute sainte et irrépréhensible dans son unité reconstituée. Maintenir notre vie spirituelle baignée dans cette atmosphère et imprégnée de cet idéal divin : telle est la première et indispensable spécialité qu'une vocation œcuménique exige. L'encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 a mis

dans un puissant relief cette riche doctrine du Corps mystique.

Dans la préface du monumental ouvrage de M. Dvornik sur le schisme de Photius, le R. P. Congar, O. P., avec cette élévation de pensée qui est sa manière, exprime bien cette portée surnaturelle de l'œuvre de l'Union : « L'œuvre œcuménique, la cause sacrée de l'unité apparaissent de plus en plus comme le mouvement chrétien le plus notable, le plus neuf, celui qui sans doute apparaîtra dans l'histoire comme caractérisant le XXe siècle religieux. Et ceci non par la décision ou l'entreprise de quelques hommes, mais par une grâce du Saint-Esprit dont la marque est manifeste en tout ceci. Le propre du Saint-Esprit est en effet... d'établir la communion entre les choses diverses, les amenant à l'unité, sans leur faire violence. Or actuellement de tous côtés, par un mouvement tout spontané mais convergent, des âmes se sentent attirées à travailler à l'unité chrétienne. N'est-ce pas clair que l'Esprit de Dieu ensemence pour une moisson dont l'échéance reste d'ailleurs son secret ?... Il ne nous revient que d'œuvrer au plan des labours et des semences ; et tout ce que nous pouvons ambitionner, c'est de n'être pas trop infidèles à l'appel qui nous est fait d'être en ceci les coopérateurs de Dieu ». (Préface p. 9, Paris, 1950).

Nos frères séparés soulignent eux aussi la nécessité de ce travail spirituel. Dans son article : *Pour la restauration de l'Unité chrétienne* (*Verbum Caro*, t. IV, 1950, n° 14, p. 60), M. von Allmen s'exprime ainsi : « Il n'est pas moins vrai, si les confessions n'arrivent pas à trouver une attente commune de la Parole de Dieu, un rythme commun de prières, une ferveur commune dans la contrition et l'action de grâces, une faim et une soif commune d'une Eucharistie commune, l'Unité restera à jamais un rêve. Surtout pour justifier de tels cultes, en dépit de leurs dangers, il faut rappeler que les croyants sur la terre, doivent participer

à l'intercession que leur Seigneur dans les cieux présente à son Père, en faveur de l'unité des siens ».

Mais le Christ a mis au pouvoir de son Église le grand moyen de réaliser cette unité divine : l'Eucharistie, *avec sa valeur unificatrice propre ;* elle est le sacrement de l'unité, et dès lors l'instrument par excellence de l'unification du Corps du Christ. L'Eucharistie est le sacrement de l'unité, dit saint Thomas : « *Res illius sacramenti est unitas Corporis mystici* : La réalité dernière de l'Eucharistie est l'unité du Corps mystique ». Le Christ eucharistique est le signe sacramentel et le réalisateur efficace du Christ ecclésial, du Christ total, bref de l'unité de l'Église, agrégat de tous les disciples du Christ. Pie X, dans la Constitution apostolique autorisant la communion des fidèles dans tous les rites, dit de l'Eucharistie qu'elle est le symbole, la racine et le principe de l'unité catholique.

C'est donc dans cette lumineuse perspective que l'apôtre de la Réunion doit envisager l'Eucharistie : c'est le sacrement destiné par son divin Fondateur à réaliser l'unité ; à constituer le Christ total. Une éducation est pour cela nécessaire. Il faudrait insister plus que l'on ne le fait habituellement sur l'aspect *communautaire* de l'Eucharistie, sur notre communion *les uns aux autres* qu'elle a la vertu divine de produire. Aucun prêtre ne devrait offrir le sacrifice eucharistique, aucun fidèle ne devrait y participer, sans donner à ce sacrement sa signification plénière, sa « chose » *res*, comme disait saint Thomas, sans associer à l'idée du Corps eucharistique du Christ, l'idée de son plérôme, de son Corps ecclésial, l'idée de l'Union des Églises, qui est le moyen et de l'unité de l'Église qui en est la fin. On est loin d'avoir atteint, en notre siècle et dans nos régions, cet épanouissement normal : je veux dire une piété s'adressant, à travers le Christ individuel, à ce Christ total en qui nous sommes un. La vie eucharistique des chrétiens ne sera jamais qu'embryonnaire si elle n'a point pour centre

cette unité que l'Eucharistie symbolise et réalise. Heureux le fidèle, heureux le prêtre qui a réussi à sortir de lui-même pour entrer sans réserve dans cette économie ecclésiale ; qui s'est évadé de la prison de son individualisme, et de son « seul à seul avec Dieu » pour s'abandonner tout entier à cette divine appartenance au peuple de Dieu, et à cette action unificatrice du Sacrement de l'Unité. « Et lorsque tout Lui aura été soumis, alors le Fils lui-même fera hommage à Celui qui Lui aura soumis toutes choses afin que Dieu soit tout en tous » (I Cor. 15, 28).

Parallèlement il faudrait que nos frères séparés offrent leurs saints mystères pour l'unité voulue par Jésus-Christ. Cette Eucharistie, *principe d'unité*, existe également à a l'état de réalité dans les Églises non catholiques et pourvues d'un sacerdoce valide. On pourrait même dire qu'elle existe, non en réalité, mais à l'état de *votum* dans les Églises protestantes où se célèbre la Cène. Si des chrétiens, de quelque confession qu'ils soient, s'approchent sacramentellement ou spirituellement de l'eucharistie avec foi et amour, le sacrement de l'unité ne produira-t-il pas en eux des fruits d'unité ? Si chez eux et chez nous parvient à se développer une vie eucharistique tout entière centrée vers l'amour unificateur : *Ut unum sint*, alors nous ne devons pas douter du résultat : Un seul pain, une seule âme, une seule Église, un seul Christ, afin que Dieu soit tout en tous.

(*A suivre*) DOM LAMBERT BEAUDUIN.

Au moment de mettre sous presse, nous recevons de la Secrétairerie d'Etat une lettre d'encouragement à l'occasion du jubilé de notre monastère. Nous en publierons le texte dans le prochain fascicule.

La Bible dans la Piété orthodoxe.[1]

I

En cherchant une définition de la spiritualité orthodoxe on n'en trouvera pas de meilleure que celle-ci : la spiritualité orthodoxe est essentiellement biblique. Mais il reste à démontrer le sens orthodoxe de ce terme et pour cela il faut remonter aux sources.

1. Si les Pères de l'Église vivaient par la Bible, pensaient et parlaient par la Bible avec cette admirable pénétration qui va jusqu'à l'identification de leur être avec la substance biblique elle-même, il n'en reste pas moins vrai que l'exégèse pure telle qu'elle existe dans la théologie moderne — l'exégèse littéraire, historique ou philologique en tant que science autonome — n'a jamais existé au temps des Pères et, en tant qu'instrument, elle fut toujours dépassée par l'ampleur et la signification débordante de la Révélation de Dieu.

Si nous nous mettons à l'école des Pères, nous comprendrons immédiatement qu'il ne s'agit pas justement de l'école — historique ou allégorique, d'Antioche ou d'Alexandrie, d'Athènes ou de Jérusalem, — mais que les écoles de toutes tendances par la parole biblique conduiraient toujours à la Personne vivante du Verbe. La plus grande vérité qui se dégage des œuvres des Pères est l'évidence

[1] Texte d'une conférence faite aux journées unionistes de Chevetogne en 1949. Cfr l'article de Ch. Moeller dans *Irénikon* (1950, n° 2, p. 164), dans la perspective duquel l'article de M. Evdokimov trouvera toute sa raison et toute son intelligibilité.

que le Logos n'est jamais limité par ses propres paroles ; ces paroles, d'une valeur infinie en elles-mêmes, ne sont en même temps qu'une voie ouverte sur la « Rencontre ».

La lumière, toute la lumière pour saisir, au-dessus de nos petits sens utilitaires et pragmatiques, le sens ultime, vient de la Source. A travers toutes les formes de l'Église, le Christ lui-même commente sans cesse son enseignement à toutes les générations et le rend ainsi éternellement vivant et dynamique.

Saint Jean Chrysostome prie ainsi devant le livre saint : « Seigneur Jésus-Christ, ouvre les yeux de mon cœur afin de comprendre et d'accomplir Ta volonté... illumine mes sens par Ta lumière... Toi seul es l'unique Lumière ». Et saint Marc : « L'Évangile est fermé pour les efforts humains, l'ouvrir c'est le don du Christ ; l'Esprit-Saint pénètre l'homme et rend le lecteur authentique : celui qui l'accomplit ». Saint Éphrem conseille : « Avant toute lecture, prie et supplie Dieu pour qu'il se révèle à toi ».

On pourrait dire que pour les Pères la Bible *est* le Christ, car chacune de ses paroles nous conduit vers Celui qui les a prononcées et nous met en sa Présence. Ainsi toute lecture biblique se place dans la perspective sacramentelle. On consomme eucharistiquement la parole en vue de la communion avec le Christ. On comprend mieux pourquoi le verbe *connaître* dans la Bible signifie toujours *connaître et communier*, plus exactement connaître par la communion.

2. Et déjà, dès qu'on entre dans une église orthodoxe, tout son ensemble, de même que chacun de ses détails, nous plonge d'emblée dans cette communion-connaissance et jaillit spontanément comme le commentaire le plus pénétrant, car il raconte la Bible, l'illustre et l'anime par *les présences*.

Au seuil de ce monde grandiose de l'église on se souvient involontairement de la parole du patriarche saint Germain : « En vérité avec le Christ c'est le ciel qui descend sur la

terre et l'âme est bouleversée par la vision du monde céleste ». L'Orthodoxie est essentiellement cette vision, la contemplation du « ciel ouvert et des anges montant et descendant » dont nous parle le prologue de l'évangile de Jean (I, 51). Jadis, avec quelle puissance émouvante l'Ecclésiaste évaluait la distance, l'abîme : « Dieu est au ciel et nous les hommes nous sommes sur la terre » ! Poignante constatation, invivable, et c'est d'elle que jaillit le cri d'Isaïe où s'exprimaient toute la détresse et toute l'espérance messianique de l'Ancien Testament : « Si Tu déchirais les cieux et si Tu descendais sur la terre ». Dieu déchire les cieux, Dieu descend. Les lignes architecturales des églises traduisent ce mouvement descendant : Dieu se penche, se rapproche, apparaît au milieu du monde, au dedans de l'homme : la Parole a été faite chair. La coupole abolit l'espace. Le ciel astronomique est loin, le ciel spirituel, avec les anges et l'œil de l'Éternel au centre de la coupole, est tout proche — c'est l'expression presque tangible de l'Incarnation. Traduction semblable de l'espérance des grands mystiques quand, dans la communion retrouvée avec le Père, le soleil lui-même n'est plus un astre extérieur, mais luit au fond de l'âme humaine.

Les fresques et les icones introduisent d'emblée dans l'atmosphère chaude de la Bible, la rendent si étonnamment pleine de vie. Chaque point sur les murs est animé par la présence de l'invisible. Entouré de ses proches aînés : des saints, des anges, des patriarches, des prophètes, des apôtres et des martyrs, tout fidèle est véritablement en visite dans le monde biblique, il *vit* la communion des saints. Les textes, abstraits dans leur enveloppe verbale, s'incarnent, prennent visage dans les figures, les lignes, les couleurs, — forment un chant grandiose tout frémissant de vie où tout converge, se compénètre et parle à l'homme. Et les images si émouvantes des saints se détachent sur l'arrière-fond de leurs vies et montrent l'absolu de la

Bible qui se réalise si visiblement, si intimement, si simplement dans l'existence humaine. « Ta lumière resplendit dans les visages de Tes Saints » chante l'Église. Le meilleur commentaire de la Bible n'est-il pas un Saint ?

3. Comme la pensée patristique, la parole liturgique est toute tissée de textes bibliques — la Bible y est priée. L'écriture orale de la tradition y concourt et met en relief d'une façon saisissante les textes de la journée, où le fait biblique commémoré, et par ses chants et ses cantiques, apporte des explications, où la profondeur de la prière s'allie à l'ampleur de l'expérience mystique qui, pendant des millénaires, s'est penchée au-dessus de ces textes. A la sagesse théologique des Pères s'ajoute la contemplation de la sainteté. Tel le ruisseau qui plonge dans le courant majestueux du fleuve, l'individu est porté par le fil ininterrompu de la Tradition, la respire et comprend aisément, immédiatement, comment les Pères et les hymnographes, à travers le personnel, faisaient résonner l'authentique universel.

Dans cet accord parfait, la liturgie enseigne la vraie attitude devant Dieu qui parle. Le témoignage intérieur de l'Esprit-Saint n'est donné qu'à l'Église, c'est-à-dire à la communion ; il est en fonction du Corps, du degré de l'incorporation de tout fidèle, ce qui supprime tout individualisme sectaire ou anarchique. Elle rend évident que le vrai sujet de la connaissance de la Bible n'est pas le moi humain tout court mais le moi humain en tant que membre du Corps. Il ne s'agit pas de se subordonner aveuglément à un principe formel imposé, il s'agit à travers la liturgie de saisir le canon, la règle de la connaissance spirituelle.

La grande vérité liturgique que les Russes appellent « sobornost », enseigne qu'on ne peut jamais se tenir seul devant la Face de Dieu, qu'on ne peut jamais se sauver seul et qu'on ne peut jamais lire la Bible seul. Quand

j'ouvre la Bible, même dans ma piété personnelle, je l'ouvre liturgiquement : c'est toute l'Église qui lit à travers moi, avec moi.

On comprend l'immense importance de ce redressement constant de l'attitude, car si l'hérésie s'exprime par une pensée défectueuse, sa racine est dans l'hérésie émotionnelle, dans la déviation des sentiments, dans l'hérésie de la vie même. Or, la prière liturgique, avec toute l'effusion de l'âme en prière, est dominée par la vision dogmatique de la vérité totale, équilibrée dans tous ses éléments. Ainsi tout passage biblique, toute affirmation d'un texte s'harmonise avec l'ensemble de la Révélation. La liturgie apprend à lire correctement la Bible.

Et enfin la liturgie, selon Théodore d'Andida, est la récapitulation de tous les épisodes du salut. Elle est une véritable représentation scénique des événements bibliques. Les fidèles en tant que participants (et jamais spectateurs) de son mystère, reçoivent la dignité des témoins oculaires de l'Histoire biblique, des témoins oculaires de la vie de Christ. La grâce liturgique opère la réversibilité du temps, introduit dans le temps biblique de la Genèse à la Parousie ; elle nous rend contemporains de ses faits, nous projetant en ce point où l'éternité se croise avec le temps : le temps devient transparent et laisse voir ce qui demeure une fois pour toutes. Pendant les offices de Noël ou de Pâques le Christ naît et Il ressuscite. Et ce n'est pas une reproduction, une répétition dans le temps ; mais l'assemblée se trouve devant l'unique événement lui-même.

4. Le plan sacramentel approfondit de son côté la même perspective. Selon la conception remarquable des Pères de l'Église, les sacrements continuent les grands événements bibliques, leur donnant ainsi leur ultime sens ; ils les prolongent et les achèvent : les fruits de l'Éden, la manne, l'Eucharistie, le déluge, la traversée de la Mer, le baptême,

« les larmes du repentir continuent les eaux du baptême ». Les sacrements sont comme les fruits mûrs et pleins de grâce que l'Église cueille sur l'arbre sacré de l'Histoire biblique. Le nombre sept des sacrements est tout symbolique [1], il y a aussi des sacramentaux et tout acte spirituel à l'intérieur de l'Église revêt la même nature : boire et manger à la source du Verbe, vivre la même réalité bouleversante : l'avènement du Christ, la Christophanie.

5. Au cœur de la spiritualité orthodoxe, de son mysticisme biblique se place la prière perpétuelle, la prière de Jésus, la vénération du Nom : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur ». Dans ces paroles c'est toute la Bible réduite à sa plus essentielle simplicité : confession de la seigneurie du Christ, de sa divinité, de sa filiation trinitaire, ensuite l'abîme de la chute et enfin l'invocation de l'abîme de la miséricorde divine. Le commencement et la fin sont ramassés dans une seule parole chargée de toute la puissance sacramentelle de la présence du Christ dans son Nom. Cette prière résonne sans cesse au fond de l'âme — se rythme avec l'aspiration, le Nom se grave sur l'âme — l'homme devient la Bible — se transmue en Christ. « Ce n'est plus moi qui vis mais c'est le Christ qui vit en moi. »

6. On sait quel rôle joue l'icone dans la piété orthodoxe. Ce sont les ouvertures, les fenêtres qui donnent sur l'autre monde, plus exactement sur ce monde transfiguré, sur le vin de Cana ; sur l'invisible de sa vérité ultime. Point schématique hors de l'espace, point spirituel de la rencontre, le réceptacle de nos prières et le lieu éclatant de la Théophanie, de la présence de Dieu — l'icone est la pure grâce de l'amour divin — elle est la Bible en couleurs et en lignes,

[1] Ce symbolisme n'exclut nullement la réalité septénaire des sacrements (N. d. l. R.)

son mystère est tracé avec les doigts légers de l'Esprit-Saint, au point qu'il semble que c'est la lumière elle-même qui sert de matière à l'iconographe, comme elle a servi la vision de saint Jean parlant de la femme habillée en soleil.

II

Quelle est l'attitude orthodoxe devant la Bible, quelle est sa manière de la lire ? La question est d'importance, vu toute la gamme des attitudes différentes selon le génie propre à chaque partie du monde chrétien.

1. Le grand héritage théologique que les Pères des Conciles œcuméniques ont confié aux générations fut de traduire tous les problèmes théologiques en termes du dogme de Chalcédoine, de l'affirmation christologique de l'union des deux natures dans une seule hypostase du Verbe, *sans confusion et sans séparation.* La manière orthodoxe de lire la Bible devrait donc se définir précisément en partant de ce principe. On pourrait dire que le « théandrisme » est l'*a priori* orthodoxe pour toute lecture des livres saints.

Il est de toute évidence que l'objectivité pure de la vision scientifique n'est qu'un mythe. L'être humain de tout savant, avec toutes ses réactions conscientes et inconscientes, entre comme l'élément décisif dans le choix entre de multiples hypothèses. A travers la pensée en apparence la plus objective, on peut toujours discerner le fond des croyances ou des incroyances, l'*a priori* existentiel de l'homme.

De même l'attitude d'un orthodoxe devant la Bible est déterminée par les prémisses de sa spiritualité, par l'*a priori* théandrique.

Dieu a voulu que le Verbe forme le Corps, le seul lieu vivant où ses paroles résonnent authentiquement comme

paroles de Vie, c'est donc dans ce lieu, c'est dans le Christ qu'il faut lire la Bible ; c'est dans l'Église que s'accomplit toute vraie lecture. Dès qu'un fidèle prend la Bible, l'*a priori* les place tous les deux dans l'Église et c'est à l'intérieur de cet acte que le miracle s'accomplit — un document historique n'est plus tel, mais Livre Saint tout rempli de présence. Et « l'Esprit de discernement » dont parle saint Paul, l'esprit propre à la Tradition, oriente dans la masse des hypothèses et offre une perspective sûre où s'avance la recherche libre et créatrice de la Vérité.

L'*a priori* dans ce sens décèle sa nature christologique, s'identifie avec la qualité caritative du corps où la communion en tant que structure de l'esprit s'érige en principe essentiel de la gnoséologie biblique.

2. L'hymnographie liturgique, la sève des méditations des Pères, la richesse contemplative des icones, tous ces éléments constitutifs de la Tradition, forment un monde essentiellement dynamique. En effet la Tradition est le principe de l'identité. C'est au moyen de la Tradition que l'Église se reconnaît toujours identique à elle-même, non pas dans le sens statique d'une substance immuable, mais dans le sens de la fidélité à ce qui demeure ; or ce qui demeure est l'abondance de la Vie, son débordement et par cela la Tradition est toujours orientée vers les « *novissima* ». Il ne s'agit point de chercher des réponses toutes faites dans les archives du passé, il s'agit d'atteindre les limpides sources, de s'approprier la grande expérience de l'Église et de voir en soi se développer *l'instinct de l'orthodoxie* qui, guidera les pas au dedans du *consensus* de l'Église. Jusqu'au moment où l'on comprend brusquement qu'à travers les formes multiples de l'Église, à travers la vie de l'homme conçu lui-même comme Église-communion, c'est le Christ qui commente ses propres paroles dans un

synergisme libre et intime avec cet homme et dans une intégration toujours nouvelle et créatrice.

3. La Bible est la parole de Dieu — cela signifie-t-il que l'auteur de la Bible est Dieu et que l'évangéliste n'est qu'une cause instrumentale ? Les orthodoxes diront plutôt que la Bible est la parole théandrique. Le Christ, Dieu-Homme, est plus exact que le Christ-Dieu ; la Mère de Dieu-Homme est plus exact que la Théotokos. L'homme ne devient jamais un medium, aucun automatisme spirituel n'a de place ici. La présence de Dieu dans l'enveloppe humaine de la parole biblique est une présence sans confusion et sans séparation. A côté de la pureté absolue de la vérité révélée, il y a le lieu des préoccupations humaines — il y a le prisme humain — et cela justifie tout le travail scientifique sur le texte, et l'évolution historique de cet effort.

4. Cela nous conduit à la notion méta-historique, qui est centrale dans l'exégèse orthodoxe moderne.

Tout fait historique raconté dans la Bible a eu son lieu et son moment dans l'histoire et en même temps ces faits peuvent s'illuminer d'un sens symbolique dont l'ampleur spirituelle dépasse l'historique pur. Cette vision trans-historique ne diminue aucunement l'histoire mais la déborde, la rend transparente et ouvre de l'intérieur chacun de ses instants sur l'eschatologie, les éclaire de la lumière ultime. Mais si elle relativise les faits par rapport à l'enchaînement des événements spirituels, met la causalité empirique en dépendance directe de la causalité mystique, elle possède aussi ses propres limites. « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », cette parole reste vraie pour toujours. Notre communion liturgique de prière avec Adam et Lazare rend impossible de par cette expérience toute dissolution de leurs personnes en purs symboles, et,

en accord avec ce réalisme, l'office de leur fête révèle leur signification qui dépasse le champ historique de l'existence. Pour les Pères de l'Église, l'Ancien Testament était l'histoire très concrète et en même temps la préfiguration du Christ.

Un tableau religieux trace une situation historique très réaliste : une icone au moyen de sa perspective renversée, de ses lignes et de ses formes antinomiques, révèle la structure spirituelle de la même réalité, son schéma idéal, sa profondeur silencieuse.

Dans un certain sens on peut dire que les livres des Rois et les synoptiques sont l'histoire, et que les livres des Chroniques et l'évangile de saint Jean sont la méta-histoire.

L'Orthodoxie cherche l'équilibre entre les deux visions ; en partant du tableau, elle contemple l'icone.

Catholiques, protestants, orthodoxes, tous nous sommes groupés autour de la Bible. La Bible fermée nous unit. Dès que nous ouvrons ses pages, la Bible ouverte nous désunit ; nous la lisons différemment, nous y lisons des vérités différentes.

Cela montre à quel point la lecture de la Bible s'apparente à l'expérience première, à la structure la plus intime de notre esprit, formé historiquement. Il se peut que tous nous négligions la manière de lire dont les Pères de l'Église détenaient le secret : c'est qu'ils ne cherchaient qu'à lire le Christ, et le Christ leur parlait. Si nous ouvrons la Bible ensemble, il nous faut nous dépouiller de toute spéculation cérébrale et nous mettre à l'école de l'authentique catholicité des Pères, retrouver l'or pur de leur spiritualité qui consommait la parole comme le pain et le vin eucharistiques.

Il faut descendre jusqu'à cette profondeur où le Christ attend.

Paul EVDOKIMOV.

Le Baptême et la Foi.

A PROPOS D'UNE CONTROVERSE RÉCENTE.

Tout l'arrière-plan de la discussion théologique autour du baptême des enfants est constitué par une situation de fait : de plus en plus nombreux sont ceux qui, après avoir été baptisés ne reçoivent aucune instruction chrétienne. Que faire dans de telles circonstances ? Un baptême dont on peut être à peu près sûr qu'il ne s'épanouira pas en foi a-t-il encore une signification ? Le problème a été débattu récemment dans plusieurs confessions chrétiennes et a donné lieu à une recherche exégétique et théologique du plus haut intérêt. On comprend d'ailleurs qu'un homme d'Église se refuse à prendre une décision quelconque en une matière aussi grave sans s'être assuré au préalable d'une base solide sur le plan des principes [1].

1. La controverse a été ouverte par une conférence de K. Barth lors de la quatrième session des facultés théologiques suisses. Cette conférence, prononcée le 7 mai 1943 à Gwatt, a été publiée sous le titre : *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (*Theologische Studien*, n. 14), Zollikon-Zurich, 1943 (= KLT). Une traduction française en a paru dans la revue *Foi et Vie*, 1949, t. XLVII, pp. 1-50. La position d'O. Cullmann nous est connue par son ouvrage : *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe* (*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, n. 12), Zurich, 1948. Cet ouvrage a été traduit sous le titre : *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême* (*Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, n. 19-20), Neuchâtel, 1949 (= BE). On trouvera une excellente bibliographie dans BE, p. 21. Signalons encore parmi les ouvrages que nous avons utilisés : H. GROSSMANN, *Ein Ja zur Kindertaufe*, Zurich, 1944. (Ce petit livre a été écrit d'un point de vue plutôt pastoral). — Fr. LEENHARDT, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification* (*Cah. théol. de l'act. prot.*, n. 4), Neuchâtel, 1946. — Ph. MENOUD, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne*, dans *Verbum Caro*, 1948, t. II, pp. 15-26. (Cet article est consacré à une étude de la pratique pédobaptiste).

Une nouvelle doctrine baptismale.

Dans le débat, la position de Karl Barth est celle qui a le plus attiré l'attention. Elle est d'ailleurs nettement révolutionnaire. Les difficultés présentes offrent au professeur de Bâle, l'occasion d'une nouvelle définition théologique de la nature même du baptême. S'il faut différer celui-ci, ce n'est pas parce que le milieu de l'enfant ne donne aucune garantie d'instruction chrétienne, mais uniquement parce que le baptême *de soi* présuppose une attitude d'esprit et une décision de la volonté impossibles à un être non encore doué de l'usage de sa raison et de sa liberté. Si le baptême est vraiment le sacrement de la foi, il ne peut être conféré qu'à celui qui croit déjà.

Ceci est d'ailleurs pleinement conforme à la sacramentologie barthienne, située dans le prolongement de celle de la réforme. La priorité est accordée à la Parole par rapport au Sacrement. Ce dernier n'est qu'une annexe — quoique indispensable — de la prédication. Il est la prédication par le geste, la *pictura verbi*. Comme tel, il a précisément pour rôle de souligner le caractère d'*événement* de la Parole de Dieu. Celle-ci, en effet, n'est pas seulement doctrine mais encore action divine, intervention dans l'ordre humain. Cet aspect essentiel sera marqué par un geste, un rite [1].

Il est assez étrange — on l'a signalé maintes fois — que les réformateurs n'aient pas poussé à fond leur position sur ce point. Tant Luther que Calvin ont, en effet, gardé le baptême des enfants. Il y a là un reste de tradition dont ils ne purent donner une suffisante justification. Dans cette doctrine, comme en bien d'autres, Barth s'est assigné le rôle de pousser la réforme jusqu'à ses dernières conséquences logiques.

1. Cfr J. Hamer, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de K. Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 151-155.

Le baptême est donc un élément de la prédication chrétienne et, comme tel, une activité humaine. Celle-ci cependant ne s'épuise pas en elle-même et renvoie à une réalité qui la dépasse. Le contenu, dont le rite n'est que l'ombre, est la participation à la mort du Christ et à sa résurrection. Néanmoins seule une intervention pleinement libre de Dieu confère à ce rite son contenu. Le baptême, en effet, n'est pas le Christ, ni l'alliance, ni la grâce, ni l'Église, mais l'attestation de tout cela. Ce témoignage est donné dans le rite sous forme de *signum visibile*, alors que la prédication l'a déjà présenté sous les espèces du *signum audibile* (KLT, pp. 3-8).

Le lien est donc assez lâche entre le baptême et ce que nous appelons la grâce du baptême. Aux yeux de Karl Barth, en effet, ce sacrement n'est pas la cause de la régénération mais la connaissance de celle-ci. Sa valeur est purement *cognitive*. Il nous fait savoir que Dieu veut sauver les hommes. Il ne nous dit cependant pas si ce salut s'adresse à nous personnellement et présentement (KLT, pp. 16-23). Ce dernier point est une conséquence de l'absolue liberté de Dieu qui ne peut pas se lier à un rite même s'il émane de lui et s'il est conféré sur son ordre.

Quelles sont les bases de cette doctrine ? Le Nouveau Testament, nous répond Karl Barth. Certes il est vrai que le Nouveau Testament ne donne aucun texte vraiment probant en faveur de la pratique du pédobaptisme. Mais faut-il aller aussi loin que Karl Barth en affirmant que le baptême est toujours la réponse exigée de l'homme parvenu à la foi, à une question inéluctable ? Ceci ne vaudrait pas seulement en fait mais encore en droit. Pas de baptême qui ne serait une adhésion personnellement libre à un message divin proposé dans la prédication.

Ici le théologien suisse nous semble dépasser la portée des textes qu'il commente. Le lien entre la prédication et le sacrement de l'initiation chrétienne serait-il un lien

absolument nécessaire ? Nous ne le pensons pas. Sans doute voyons-nous que dans le cas des baptêmes rapportés dans les Actes des Apôtres la proposition de la Parole de Dieu a toujours précédé (VIII, 28 ss, X, 44 ss, XVI, 13 ss, XVI, 32 ss., XVIII, 8 ss). Quoi d'étonnant ? N'est-ce pas la façon normale de procéder quand il s'agit d'adultes ? Agir autrement serait imposer une violence.

Que l'on remarque d'ailleurs que dans plusieurs de ces textes, il est question de baptêmes de toute une maison, de toute une famille, du geôlier de Philippes et de « tous les siens ». Est-il invraisemblable de supposer que des enfants aient été compris dans ces baptêmes collectifs ? Karl Barth, qui n'ignore pas cet aspect de la question, en fait néanmoins trop peu de cas (KLT, p. 32). Oscar Cullmann a, de plus, judicieusement remarqué que dans certains baptêmes de familles entières, il était peu probable qu'on ait pu procéder à un enseignement préalable. Celui-ci est même clairement exclu dans le récit de la conversion du geôlier de Philippes, (Actes, XVI, 31-34). Alors que l'invitation à la foi n'est adressée qu'à lui seul, le salut est promis à tous les siens : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé, toi et ta maison ». Baptisé immédiatement, « il se réjouit avec toute sa famille de ce qu'*il* avait cru en Dieu » (BE, pp. 44-45).

Quelle que soit la position que l'on adopte sur les textes que nous venons de citer, c'est en vain cependant que l'on chercherait un seul verset en faveur de la doctrine du baptême connaissance de la mort du Christ et de sa résurrection. Un recours sur ce point à Rom., VI, 5, en refusant d'y voir la participation *effective* à la rédemption par le baptême, nous semble injustifié en exégèse. Le baptême est une *μίμησις*, un symbole, mais un symbole qui réalise quelque chose (KLT, p. 7).

Peut-être sera-t-on étonné de l'assurance du théologien suisse. Karl Barth, en effet, n'hésite pas. Si l'ensemble de l'Église réformée se montre plus réticente, c'est, prétend-il,

pour une raison inavouée et souvent même inconsciente, pour un motif de politique ecclésiastique, qui constitue d'ailleurs le fondement de toute une superstructure théologique. Du temps des réformateurs on ne voulait pas renoncer à un *corpus christianum* à la façon constantinienne, on s'accroche aujourd'hui à la *Volkskirche*, à l'Église d'État, à l'Église-masse. La suprême catastrophe serait une réduction considérable du nombre des chrétiens. On a peur de devenir une minorité. Crainte illégitime, prétend Barth : une Église ainsi réduite serait infiniment plus saine (KLT, p. 8).

Le baptême, agrégation au corps du Christ.

Le mérite de la brochure de Karl Barth est d'avoir situé le débat sur le plan théologique. Ici, mais ici seulement, se trouve la solution. Comme son collègue de Bâle, Oscar Cullmann estime donc qu'il faut formuler le problème de la façon suivante : « Le pédobaptisme est-il compatible avec la conception néo-testamentaire du baptême ? » (BE, p. 22).

D'après Rom., VI, 3 ss., le baptisé devient une même plante avec le crucifié et le ressuscité. La première Épître aux Corinthiens nous montre tous les baptisés insérés dans le corps du Christ par l'acte baptismal lui-même : « Par un seul Esprit, nous avons tous été baptisés pour être introduits (εἰς) dans un même corps » (XII, 13). L'Épître aux Galates n'est pas moins nette : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ (εἰς), vous avez *revêtu* le Christ..., car vous êtes tous un en Jésus-Christ » (III, 27-28). L'objectivité ne nous oblige-t-elle pas à reconnaître combien nous sommes loin ici de la *cognitio* de K. Barth ? Dans le rite du baptême, il se passe réellement quelque chose de décisif. Reconnaissons donc avec O. Cullmann que « l'événement essentiel de l'acte baptismal, c'est *l'agré-*

gation au corps du Christ... A l'instant de l'événement, le baptisé se borne à être l'objet *passif* de cet acte de Dieu, il est incorporé par Dieu » (BE, pp. 26-27). Ce point de doctrine n'est pas seulement essentiel mais absolument déterminant : « Tous les autres éléments qui entreront encore en considération doivent être subordonnés à cette définition-là et expliquée à partir d'elle » (BE, p. 27). « Comme au Calvaire, c'est donc Dieu qui en Christ agit dans le baptême » (BE, p. 27). L'événement particulier qui, en présence de l'Église, se produit dans le sacrement est tout simplement « *l'adjonction* d'un nouveau membre au corps crucifié et ressuscité du Christ » (BE, p. 28).

Les perspectives sont donc changées. Si telle est la théologie du Nouveau Testament, rien ne s'oppose au baptême des enfants. Cette incorporation passive dans le corps du Christ leur est aussi accessible qu'à des adultes. Par ailleurs cette théologie est traditionnelle : on la retrouve chez les Pères. Elle est encore aujourd'hui celle de l'Église catholique. Cette coïncidence avec le catholicisme semble néanmoins suspecte à certains penseurs protestants. D'où la nécessité pour Oscar Cullmann de se défendre contre l'accusation de « magisme ». Voici comment il s'y prend : « Il est indispensable de parler ici *de la foi de la communauté assemblée lors du baptême*, foi qui rend possible l'œuvre de l'Esprit » (BE, p. 36). Sans valeur universelle, cet argument ne convaincra pas tout le monde. O. Cullmann n'est pas le dernier à signaler des exceptions à cette règle générale : « Ce n'est que très exceptionnellement — exemple de l'eunuque (Actes, VIII, 26 ss) — que la communauté, même réduite à « deux ou trois », est absente lors de la célébration du sacrement » (BE, p. 36). Faut-il alors en conclure que le baptême n'est qu'*exceptionnellement magique?*

Ne sommes-nous pas en présence ici d'une pure question de mots ? Une précision de vocabulaire s'avère indispensable. Car il n'y a aucune échappatoire à l'objection telle

que Fr. Leenhardt la formule : « Un rite qui agit sans que la foi du sujet soit son point d'application, c'est à quelque degré qu'on veuille un acte de magie » (*Le baptême chrétien*, p. 69). Si l'on tient absolument à définir la « magie » de la sorte, alors, soit, le baptême est un acte magique. Ce sacrement consiste bien, en effet, dans ce rite précis qui concerne le candidat au baptême sans lui demander nécessairement une part active.

Le tout est de savoir si la « magie » de la controverse théologique est vraiment ce qu'il faut entendre par magie. La magie proprement dite — la seule qui soit affectée de ce caractère péjoratif que Fr. Leenhardt envisage lorsqu'il parle du baptême des enfants — est une initiative humaine, basée sur une loi objective. D'après la loi de similarité — le même produit le même — l'homme cherche à s'arroger un pouvoir qui lui fait défaut. L'Indien du Pérou modèlera dans un mélange de graisse et de froment l'image de celui qu'il craint. En y mettant le feu, il prétendra lui brûler son âme. Le symbole magique a sa vertu propre, basée sur sa nature de signe, sur son analogie extérieure avec une autre réalité. Tel n'est pas le sacrement chrétien dans lequel l'homme (le prêtre ou le pasteur) n'agit que sur l'ordre de Dieu. Le symbole sacramentel n'a pas par lui-même une efficacité contraignante. Tout y dépend de la libre volonté de Dieu. En d'autres termes, il n'y aurait pas de rite baptismal s'il n'y avait pas le précepte : « Allez donc enseigner toutes les nations, les baptisant au nom du Père... » (Mat., XXVIII, 19). Ces distinctions sont loin d'être superflues. Un rite dans lequel l'homme s'efface devant Dieu et n'intervient que pour se « prêter » (le sacrement est un ministère, une *diaconie*) à l'action de la tout-puissance créatrice de la grâce, n'est pas de la magie [1].

1. Nous ne signalons ici que la loi de similarité, parce qu'elle est la plus connue. J. G. Frazer y ajoute la loi de contact ou de contagion (cfr *Magic and Religion*, Londres, 1944, pp. 19 ss.). De part et d'autre cependant le problème se pose de la même façon.

Aussi Karl Barth ne fera-t-il pas ce reproche à son collègue de Bâle. Dans le premier volume de sa dogmatique, il dit déjà en toutes lettres : « Il faut instamment recommander à la controverse protestante d'éviter avec soin le mot de « magie ». Il n'y a, en effet, aucune définition sensée du concept de magie qui puisse atteindre l'authentique position catholique » (T. I, 1, p. 70) [1]. L'étendue de son information théologique a épargné à Karl Barth une de ces pénibles inexactitudes verbales qui alourdissent inutilement les échanges interconfessionnels.

Pour O. Cullmann, il n'est, bien entendu, pas question de contester le rôle de la foi dans le problème qui nous occupe. Il y a néanmoins une discrimination à établir entre le rôle de la foi avant le baptême et après. « Après le baptême, la foi est requise de tous les baptisés » (BE, p. 47). Elle est, en effet, la réponse de l'homme à l'initiative de Dieu. « Au premier acte, Dieu est seul à agir, l'homme ne répondant qu'au moment du second acte » (BE, p. 42). Sur ce point, O. Cullmann établit sa théologie sur une exégèse assez convaincante de Rom., VI, 1 ss et de I Cor., X, 1 ss.

Que penser cependant de cette succession que l'on retrouve si fréquemment dans les Actes des Apôtres : prédication, foi, baptême ? Est-ce pure coïncidence ? Faut-il voir simplement dans cette foi antérieure au baptême une condition humaine, une garantie de la persévérance future du baptisé ? Non, il y a plus. Dans cette foi, l'Église voit « un *signe divin* lui donnant à espérer que le baptisé vivra fidèlement dans son sein » (BE, p. 43). Pour l'enfant nouveau-né, l'Église doit avoir également une indication surnaturelle de la probabilité de la foi subséquente. Elle la trouvera dans l'appartenance de l'enfant à une famille chrétienne. Si l'Église ne veut pas tomber dans l'arbitraire, de tels signes ne peuvent pas lui faire défaut.

1. Karl Barth renvoie lui-même à l'article de D. WINZEN O. S. B., *Die Sakramentenlehre in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie*, dans *Catholica*, 1932, pp. 19 ss.

Bref, d'après Oscar Cullmann, l'événement baptismal est constitué par deux éléments : l'acte baptismal et la foi subséquente. Requise de la part de tout adulte, la foi qui précède le baptême n'est qu'une condition d'admission au sacrement, rien de plus. « Elle est un signe de la volonté divine et indique à l'Église qu'elle peut procéder au baptême » (BE, p. 47). Introduit par le texte Col., II, 11, un parallèle avec la circoncision vient confirmer ces thèses fondamentales d'Oscar Cullmann (BE, pp. 48-60) [1].

Il serait imprudent certes de prétendre tirer des textes du Nouveau Testament une preuve apodictique de la pratique pédobaptiste dans la primitive Église. Il faut néanmoins reconnaître avec O. Cullmann que rien dans la doctrine baptismale ne s'oppose à ce que ce sacrement soit conféré à des nouveau-nés. Ceux-ci sont aussi capables que des adultes d'être incorporés passivement au corps du Christ, à l'Église. La Bible n'exige donc pas, comme le veut Barth, le renvoi du baptême à l'âge adulte.

La foi de la communauté chrétienne.

Une triple série de textes requiert pour le salut des hommes tantôt la foi (par exemple Jo., III, 36, Rom., X, 10), tantôt le baptême (Jo., III, 5, Rom., VI, 1-5, Tit., III, 5), tantôt la foi et le baptême (Mc., XVI, 16, Col., II, 12). Cette double exigence se trouve parfaitement satisfaite dans le cas des adultes. Pour eux le baptême est vraiment l'aboutissement de la foi. Il n'en est pas de même quand il s'agit des enfants. Nous venons de voir comment Oscar

1. « La manière dont K. Barth traite cette question est sans doute le point le plus faible de sa doctrine du baptême. Car s'il faut reconnaître que les arguments des réformateurs en faveur du baptême des enfants ne sont pas tous sans défauts, il aurait fallu pour le moins prendre davantage au sérieux le parallélisme qu'ils établissent entre la circoncision et le baptême » (BE, p. 49).

Cullmann répond à cette difficulté. La séquence prédication-foi-baptême ne peut valoir que pour les adultes. On peut se demander cependant si Oscar Cullmann ne minimise pas quelque peu la portée de la foi en en faisant uniquement une indication à l'Église. N'y a-t-il pas plus que cela ? Pour l'adulte, la foi et le baptême n'apparaissent-ils pas comme une seule et même chose, ou du moins comme les deux aspects d'une même réalité ? Il est aussi impossible de concevoir une foi qui ne serait pas un mouvement vers le baptême, qu'un sacrement de l'initiation chrétienne qui ne serait pas à proprement parler la sanction divine de la foi [1].

Il y a diverses façons également de résoudre cette apparente antinomie. Barth donnera la priorité à la foi et retardera le baptême. O. Cullmann attribuera la première place au baptême et relâchera les liens qui l'unissent à la foi. La tradition ecclésiastique au contraire, telle qu'elle est représentée par saint Augustin, cherchera à maintenir très serrés les liens qui unissent la foi au baptême : pas de baptême sans une *certaine* foi antécédente [2].

1. « Dans son désir de ne pas faire du baptême une simple déclaration d'ordre *cognitif*, comme aussi de sauvegarder la souveraine liberté de la grâce divine, le Dr. Cullmann réduit certainement trop le rôle de la foi dans l'acquisition même de la grâce baptismale ; ou plutôt il le supprime complètement. Cela semble inadmissible, car enfin cette grâce consiste dans la conversion d'un être intelligent et volontaire qui passe de la mort à la Vie, du péché à la sainteté, du royaume de Satan au royaume du Christ (Col., I, 13) : une telle conversion ne peut se faire sans le concours actif de son âme, car cette âme agissante est le terrain même où elle opère. Il ne suffit pas que le baptisé ait exprimé par avance son désir de cette conversion et promis de vivre ensuite d'une manière digne d'elle ; il faut encore qu'il soit spirituellement présent au moment où elle opère... C'est pourquoi saint Paul attribue formellement la justification du pécheur à la foi, et met celle-ci en parallèle, voire en connexion directe, avec le baptême » (P. Benoît, *Rev. bibl.*, 1949, t. LVI, pp. 317-318. Cette recension étudie tous les aspects de la pensée d'O. Cullmann).

2. Pour bien comprendre la tradition ecclésiastique, il faut se rappeler qu'elle est partie de la théologie du baptême des adultes pour remonter ensuite à celle du baptême des enfants.

L'histoire du rituel baptismal est significative sur ce point. Dès le premier témoignage sur le baptême des enfants (*Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, vers 215), on constate que l'Église ne renonce pas à les interroger sur leur foi : « S'ils peuvent répondre par eux-mêmes, qu'ils répondent. S'ils ne le peuvent pas, que leur parents répondent ou quelqu'un de leur famille » (chap. XXI, trad. Botte, pp. 47-49). Ceci est un indice très certain de la volonté de l'Église de ne situer le baptême que dans le prolongement de la foi.

De quelle foi s'agit-il ? De la foi actuelle de l'enfant ? L'enfant croirait-il personnellement quoique de façon mystérieuse. On sait que Luther a tenu cette position. Le *Kinderglaube* est ainsi passé dans l'orthodoxie luthérienne. D'après Hollaz, les enfants auraient une foi actuelle « ni réflexe ni discursive mais directe et simple » (III, 1, chap. 7, 6). Trop invraisemblable, cette solution du problème a été abandonnée aujourd'hui par les théologiens luthériens. Calvin de son côté, qui dans ses premières œuvres avait suivi Luther (*Inst.* de 1536), a renoncé à cette position par après. Dans l'*Institution* de 1559, il enseignait simplement que le baptême dépose dans l'âme de l'enfant des semences d'une foi et d'une pénitence futures (IV, 16, 20) [1].

Saint Augustin a dû aborder cette question lors de la controverse pélagienne. La négation du fait d'une corruption originelle, aurait dû conduire Pélage et ses disciples à nier la nécessité du pédobaptisme. Or, loin de refuser le baptême aux enfants, ces hérétiques anathématisaient ceux qui agissaient de la sorte. Il leur fallait donc, pour rester logiques donner un autre sens au baptême des *parvuli* que celui de la rémission des péchés. De là provient leur distinction entre la vie éternelle que les enfants obtiennent en vertu

1. Sur ces différents points on consultera : P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, t. II, Gütersloh, 1948, pp. 354-355.

de leur innocence native, et le royaume dont seul le sacrement les fait héritiers (cfr Jo., III, 5).

On sait comment saint Augustin répond à cette distinction peu biblique. Dans le chapitre XXV de saint Matthieu, où le Christ décrit le jugement dernier, il n'y a pas de milieu entre la droite et la gauche, entre le royaume et le feu éternel. « Il n'y a pas de lieu intermédiaire où vous puissiez placer les enfants » (*Sermo* CCXCIV, c. III, 3 ; PL, t. XXXVIII, c. 1337). Distinguer entre la vie éternelle et le royaume de Dieu est donc injustifié. La comparaison avec un texte de saint Jean le montre encore plus clairement. D'après le chapitre VI (v. 54), la communion au corps et au sang du Christ est requise pour la *vie* éternelle. Par ailleurs la communion présuppose le baptême. D'où *a fortiori* la nécessité du baptême pour l'obtention de la vie éternelle (*De pecc. merit. et remiss.*, I, c. XX, 26. PL, t. XLIV, c. 123).

S'il n'est pas possible d'obtenir la vie éternelle sans baptême, c'est parce que l'homme naît coupable d'un péché qui lui est transmis par Adam. Appuyé sur la liturgie baptismale traditionnelle dans l'Église, saint Augustin va y chercher un argument *a pari* pour le péché originel :

Pourquoi d'ailleurs dites-vous à cet enfant de croire ? La réponse à cette question (de la liturgie) est faite par celui qui le porte (*a portante parvulum.*) Il est guéri par la parole d'autrui, parce qu'il a été blessé par le fait d'autrui. Croit-il en Jésus-Christ ? C'est la question qui lui est faite. On y répond : Oui, il y croit. Cet enfant ne parle pas encore, il se tait..., on répond pour lui, et cette réponse est valide. Est-ce que le serpent s'efforcerait de vous persuader que cette réponse n'a point d'effet ? Loin de tout cœur chrétien une telle pensée. La réponse faite pour cet enfant, est donc valide... L'enfant croit dans la personne d'autrui, parce qu'il a péché par le fait d'autrui (*Credit in altero, qui peccavit in altero.* — *Sermo* CCXCIV, c. XI, 12 ; PL, t. XXXVIII, c. 1342).

Les pélagiens concèdent donc volontiers que les *parvuli* croient dans la personne d'autrui. Comment peuvent-ils

encore voir une objection insurmontable dans une culpabilité par la faute d'autrui ? Pour renforcer la base de son argument, saint Augustin rappelle que la foi de ces enfants doit être bien réelle, puisque l'Église n'hésite pas à les appeler « fidèles » :

Où placerez-vous maintenant ces enfants ? Sans doute au nombre des croyants. En effet, c'est une coutume fort ancienne, autorisée et consacrée par les lois de l'Église, de donner aux petits enfants baptisés le nom de fidèles. Aussi lorsque nous demandons : Cet enfant est-il chrétien ? Oui, répond-on, il est chrétien. Est-il catéchumène ou fidèle ? Il est fidèle. Or le nom de fidèle vient de *fides*, et le mot foi exprime que l'on croit. Vous mettez donc les enfants baptisés au nombre des croyants et vous n'osez pas avoir un autre sentiment, sous peine d'être un hérétique déclaré (*Ibid.*, c. XIII, 14 ; PL, t. XXXVIII, c. 1343).

Quittons maintenant la controverse pélagienne. Elle est intervenue ici uniquement pour situer sous son vrai jour le problème touché par saint Augustin. L'enfant est un fidèle, il croit réellement, mais il croit par autrui. Quel est cet autrui ? Saint Augustin répond dans la suite du même sermon :

D'où vient leur foi ? Comment peuvent-ils croire ? Par la foi de leurs parents (*fiide parentum*). Ils sont purifiés par la foi de leurs parents, de même qu'ils ont été souillés par le péché de leurs parents (*Ibid.*, c. XIX, 17. PL, t. XXXVIII, c. 1346).

Cette réponse résout-elle toutes les difficultés ? Est-ce la foi personnelle aux parents qui est communiquée aux enfants ? Sans nul doute, cela serait compréhensible dans le cas de parents chrétiens. Il peut arriver cependant que les parents ne soient pas chrétiens, ou, du moins, que ces parents ou autres *gestantes* ne soient pas de foi orthodoxe. Que se passe-t-il alors ? Saint Augustin dut aborder cette question une première fois dans une lettre à l'évêque Boniface qui l'interrogeait sur le sort des enfants présentés

au baptême dans une intention étrangère à la grâce du sacrement. Certains fidèles, en effet, voyaient dans le baptême une sorte de talisman destiné à donner ou à conserver la santé du corps. En soi, une telle attitude d'esprit est certes compatible avec une absence totale de foi. Les éclaircissements apportés ici par saint Augustin, nous permettent de voir l'Église derrière tous ceux qui présentent l'enfant :

Les enfants, en effet, sont offerts pour recevoir la grâce spirituelle, non pas tant par ceux qui les portent dans leurs bras (quoique par eux aussi, s'ils sont de bons fidèles), que par la société tout entière des saints et des fidèles. Car il faut comprendre qu'ils sont présentés par tous ceux qui désirent qu'ils soient présentés et dont la charité sainte, qui est en chacun d'eux, concourt à leur procurer le don de l'Esprit. Notre mère l'Église... intervient ici dans sa totalité : tout entière elle les engendre tous, et chacun d'eux en particulier (*Epist.*, XCVIII, 5, PL, t. XXXIII, c. 362).

Ceux qui présentent les enfants dans de telles conditions, par le fait même qu'ils célèbrent les *necessaria ministeria* et qu'ils prononcent les *verba sacramentorum sine quibus consecrari parvulus non potest* se font les instruments de l'Église. L'Esprit-Saint utilise leur ministère quelles que soient leurs intentions personnelles :

Per servitutem aliquando non solum simpliciter ignorantium, verum etiam damnabiliter indignorum (*Ibid.*).

Dans son *De peccatorum meritis et remissione*, le docteur africain décrit d'une façon plus nette, l'intervention de l'Église dans le baptême des *parvuli*. Il y commente le verset : « Je suis venu dans le monde, moi qui suis la lumière, afin que tout homme qui croit en moi ne demeure point dans les ténèbres » (Jo., XII, 46) :

Dans les enfants, cette illumination se fait par le baptême, comme le croit la sainte Église, notre mère, qui leur prête son cœur et sa bouche, afin que les saints mystères s'accomplissent en eux, car

ils ne sont pas encore capables par eux-mêmes de croire avec leur cœur pour la justice ni de confesser avec leur bouche pour le salut. (Quod per sacramentum baptismatis fieri in parvulis non dubitat mater Ecclesia, quae cor et os maternum eis praestat, qui nondum possunt corde proprio credere ad justitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem. — Rom., X, 10. — *De pecc. mer. et remiss.*, I, c. XXV, 38. PL, t. XLIV, c. 131).

L'Église joue donc un rôle absolument déterminant dans le baptême des enfants. Non seulement elle reçoit l'enfant dans la communauté chrétienne par la collation du sacrement, mais c'est elle encore qui présente l'enfant au rite baptismal. La foi de toute l'Église devient ainsi la foi de l'enfant et c'est cette attribution qui permet à l'Église de passer à l'acte même du baptême. Les textes de saint Augustin sont expressifs : l'Église prête à l'enfant sa bouche et son cœur pour lui permettre de confesser sa foi (cfr Rom., X, 10). Ceci d'ailleurs n'est qu'un point d'application d'une doctrine plus universelle du docteur africain. L'Église n'est pas seulement présente par une foi « substitutive » dans le baptême des *parvuli*, elle est présente dans tout baptême. A tel point que le sacrement reçu sur une profession de foi hérétique est valide à ses yeux.

En cette présence de l'Église, il y a comme une anticipation de son rôle de corps mystique [1]. L'Église, corps du Christ, dans un geste de pure « prévenance » (dans le sens où l'on parle de *gratia praeveniens*), attribue — je dirais même communique — sa foi à des âmes qui ne lui sont pas encore agrégées. Nous sommes en droit de souligner très fort le fait que la foi de l'Église devient la foi de l'enfant. L'insistance de saint Augustin nous y autorise : (*Credit*

1. Dans la *Somme théologique*, saint Thomas d'Aquin résume très clairement cette importante doctrine augustinienne : « Si la foi d'un seul, ou plutôt la foi de l'Église, sert à l'enfant, c'est grâce à l'action du Saint-Esprit qui est le lien de l'Église et par qui les trésors de chacun sont communs à tous les autres » (III, q. 68, a. 9, ad 2).

in altero, qui peccavit in altero (*Sermo* CCXCIV, c. XI, 12. PL, t. XXXVIII, c. 1342). De même que l'enfant est pécheur par le péché d'Adam, ainsi est-il croyant par la foi de l'Église.

Dans l'exposé que nous venons de faire, nous avons quitté le plan de l'exégèse proprement dite pour suivre saint Augustin sur celui de la théologie. Il n'y a d'ailleurs rien d'anormal à cela. La doctrine du baptême des enfants doit être dégagée d'un ensemble de principes du Nouveau Testament. Aussitôt qu'une telle interprétation est envisagée, on se trouve sur le plan de la théologie. Dans la question qui nous occupe, l'exégèse se limite à constater que le baptême est un acte de pure initiative divine devant lequel le candidat peut se trouver parfaitement passif. Par ailleurs la lecture attentive du Nouveau Testament et l'étude du milieu nous apprennent que la foi actuelle et personnelle, qui conduit normalement au baptême, ne peut être requise que des adultes auxquels le *kerygma* s'adresse. La théologie, elle, va plus loin et, à la lumière de la doctrine du corps mystique (Eph., V, 22-32) et de celle de la solidarité de tous dans le péché et la grâce (Rom., V, 12-21), se demande s'il n'y a pas lieu de maintenir toute son universalité au lien qui unit la foi au baptême. Une telle démarche théologique prolonge de la sorte des principes scripturaires. Elle les applique à une situation non envisagée explicitement dans les textes. Elle permet de plus de donner un sens plénier aux divers passages des Actes des Apôtres qui rapportent des baptêmes de maisons entières.

Malgré une similitude tout extérieure, la doctrine de saint Augustin est très différente — on l'aura remarqué — de celle d'Oscar Cullmann (BE, p. 46). Il ne s'agit pas, en effet, de la communauté *locale* (généralisation de Act., VIII, 15) actuellement présente au moment où le baptême est conféré, mais de la communauté universelle de tous les

chrétiens dont la présence est incluse *dans l'acte sacramentel* lui-même [1].

* * *

L'inventaire auquel nous avons procédé nous a permis de constater qu'il n'y avait aucune raison doctrinale valable de renoncer au baptême des enfants. La théologie baptismale du Nouveau Testament est parfaitement compatible avec le pédobaptisme. Cela veut-il dire qu'il faut continuer à baptiser les enfants quelles que soient les circonstances extérieures ? La réponse à cette question constitue un autre problème et doit faire appel à des critères nettement différents. Pour notre part, il nous paraît que l'Église ne peut procéder au baptême des enfants que dans la mesure où elle a une certaine garantie d'un avenir chrétien assuré à l'enfant.

Cette question a été abordée par la dernière conférence de Lambeth [2]. Certains anglicans étaient d'avis qu'il fallait adopter une attitude très ferme. Seuls les enfants issus de familles vraiment et profondément chrétiennes seraient admis au baptême. On ferait exception cependant pour les enfants dont les parents et parrains s'engageraient par écrit à les élever au sein de la famille du Christ et à leur faire donner une instruction religieuse régulière. A tous

1. Ainsi comprise, la position de saint Augustin trouve un certain *confirmatur* dans différents textes bibliques. Quand il s'agit de miracles, par exemple, ce n'est pas toujours la foi du miraculé qui est décisive : souvent la foi des parents, de ceux qui amènent le malade ou l'entourent est prise en considération. Ainsi saint Marc nous rapporte (II, 5) : « Jésus voyant *leur* foi, dit au paralytique : Mon enfant, *tes* péchés te sont pardonnés » (cfr BE, p. 46). Dans un autre passage, c'est la foi du père qui procure à l'enfant l'avantage de l'intervention du Christ : « Tout est possible à celui qui croit, dit Jésus. Aussitôt le père de l'enfant s'écria : Je crois » (*Mc.*, IX, 23 ss.).

2. *The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops together with Resolutions and Reports*, Londres, 1948. Voir les résolutions 100-112 (pp. 50-52) et le rapport V (B), (pp. 106-118).

les autres, l'Église se contenterait de donner une simple bénédiction et de les inscrire comme catéchumènes (*Committee Report on Baptism and Confirmation, Lambeth* 1948, p. 112).

En fait, tout en appréciant la sagesse de ces mesures, la communion anglicane ne s'est pas dirigée de ce côté-là pour l'instant. Elle invite au contraire son clergé à tirer profit de la *pastoral opportunity* que lui offre le baptême [1]. Il est vrai que si le baptême est tombé aujourd'hui si bas, au point qu'on peut encore le rechercher comme une cérémonie traditionnelle sans partager le moins du monde la foi de l'Église, c'est en grande partie à cause des clercs. On peut se demander, en effet, si du côté du clergé on a suffisamment éclairé les fidèles sur la nature du baptême et sur la grandeur et la gravité des obligations contractées par les parents et les parrains. Il faudrait que dans le monde la conscience de la valeur du baptême chrétien fût si vive, que ceux qui ne seraient pas prêts à accepter des responsabilités correspondantes préférassent spontanément renoncer, pour eux et pour les autres, à ce sacrement.

Nous partageons donc l'avis de Karl Barth qui estime qu'une Église multitudiniste n'est pas une fin en soi et qu'il faut hardiment lui préférer une Église confessante. Plus il y aura de baptêmes et plus il y aura de chrétiens nominaux, enregistrés comme tels ; plus ces derniers seront nombreux et plus l'Église apparaîtra comme une force dans le monde contemporain. Une attitude de ce genre peut donner pendant un certain temps un avantage de prestige mais en fait elle ne fait qu'entretenir une dangereuse illusion. Une telle Église ne représente plus le Christ.

« Où est-il donc écrit que les chrétiens ne peuvent pas constituer une minorité ? » (KLT, p. 40). L'idéal de l'Église

1. C'est aussi le point de vue de H. Grossmann, qui est pasteur d'une grosse paroisse de Zurich (Fraumünster). Il le dit nettement dans son : *Ein Ja zur Kindertaufe*, pp. 38-39.

doit être celui d'une communauté toute entière basée sur la foi. Sans doute le but de l'Église est d'envahir et de pénétrer toute la société et ainsi d'atteindre la multitude. Tant néanmoins que cet idéal ne sera pas réalisé il restera toujours périlleux pour l'Église de marquer du caractère du Christ ceux qui ne vivront vraisemblablement pas en chrétiens.

Cette option décidée en faveur d'une notion confessante de l'Église ne peut cependant pas nous faire oublier qu'elle ne légitime en rien une réforme de la *théologie* baptismale : c'est dans le domaine de la *prudence* pastorale qu'il incombe d'agir.

La Sarte-Huy (Belgique).

Jérôme HAMER, O. P.

Petite Bibliographie.

Nous prenons occasion de cet article pour signaler quelques ouvrages concernant la théologie barthienne. Les trois premiers de la liste sont l'œuvre dogmatique fondamentale, non encore achevée, de Karl Barth lui-même, œuvre qui donnera pour longtemps encore ample matière à réflexion théologique.

KARL BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Worte Gottes*, t. I/1 et I/2, 5e et 3e éd., Evangelischer Verlag A. G., Zollikon-Zürich, 1947 et 1945.

ID., *KD, Die Lehre von Gott*, II/1 et II/2, 2e éd., 1946. — ID. *KD, Die Lehre von der Schöpfung*, III/1 et III/2, 1re éd. 1945 et 1948.

Chez le même éditeur et du même auteur : *Der Römerbrief*, 8e éd. corr. 1947 ; *Dogmatik im Grundrisz*, 1947 ; *Die Christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus* 1948.

Chez Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris : *Images du XVIIIe siècle* (1949) ; *La Prière d'après les catéchismes de la Réformation* (1949).

Chez le même éditeur : JEAN-LOUIS LEUBA, *Résumé analytique de la Dogmatique ecclésiastique de Karl Barth*, 1er fasc., *La doctrine de la Parole de Dieu*, 1945 (espérons que ce résumé très utile sera poursuivi).

A la Lutterworth Press, Londres et Redhill : *Reformation old and new* (A tribute to Karl Barth) ; série d'études éditées par F. W. CAMFIELD, M. A., D. D. (1947).

Du côté catholique ont paru deux livres qui, sans prétendre à être exhaustifs, examinent avec compétence quelques aspects marquants de l'œuvre barthienne : J. C. GROOT, *Karl Barth en het theologische kenprobleem*, Kinheim-Uitgeverij (Hollande), 1945 ; Jérôme HAMER O. P., *Karl Barth, L'Occasionalisme théologique de Karl Barth, Étude sur sa méthode dogmatique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

(N. d. l. R.)

LIVRES REÇUS

M. PHILIPON O. P., *Le Sens de l'Éternel*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1949 ; in-12, 144 p., 30 fr. — M.-Th. LOUIS-LEFEBVRE, *Le Silence de Catherine Labouré*. Ibid., 1949 ; in-12, 210 p., 45 fr. — E. HOCEDEZ S. J., *L'Évangile de la Souffrance*. Tournai, Casterman, 1946 ; in-12, 274 p. — *Prières de Communion tirées de l'Imitation de Jésus-Christ*. Bruxelles, Van Ruys, 1948 ; in-16, 36 p. — Abbé J. LALOUX, *Notre Messe paroissiale*. Livret pour la Messe dialoguée et chantée. Bruges, Apostolat liturgique de l'Abbaye de Saint-André, 1948 ; in-16, 80 p. avec notation musicale et illustrations. — PAUL LECLERCQ, *Chopin et son Époque*. Liège, Soledi, 1947 ; in-8, 142 p.

CLAUDEL, MARITAIN, GOUHIER, BOUYER, FLOROVSKY, BOSC, DE GANDILLAC, FABRÈGUES, DOURNES et MARCEL, *Le Mal est parmi nous*. (Coll. « Présences »). Paris, Plon, 1948 ; in-12, 310 p. — A. JAMME, *Classification descriptive générale des Inscriptions sud-arabes*. Tunis, Institut des Belles-Lettres arabes, 1948 ; in-8, 76 p. — DOM BERNARD CAPELLE, *Pour une meilleure intelligence de la Messe*. Louvain, Éd. du Mont-César, 1946 ; in-12, 110 p. — BOETHIUS, *Consolationis Philosophiae Libri V*. Heidelberg, Winter, 1947 ; in-8, 120 p., 2,70 DM. — FRANCESCO OLGIATI, *Carlo Marx*. Milan, Vita e Pensiero, 1948 ; in-8, XXIV-528 p., 990 L. it. — P. JOSE MADOZ S. I., *Epistolario de Alvaro de Cordoba*, Edicion critica. (Monumenta Hispaniae sacra). Madrid, Suarez, 1947 ; in-8, 302 p. — JULIO GONZALEZ, *El Maestro Juan de Segovia y su Biblioteca*. Madrid, Instituto « Nicolás Antonio », 1944 ; in-12, 216 p. — Ks. ALEKSY KLAWEK, *Zary Dziejów Teologii katolickiej w Polsce*. Cracovie, Polska Akademia Umiejętności, 1948 ; in-8, 58 p.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — A Moscou, la « guerre froide », dont l'église catholique Saint-Louis-des-Français est depuis longtemps l'enjeu, est entrée dans une nouvelle phase.

Le P. Jean de Matha Thomas, assomptionniste français, dont le visa de séjour était expiré depuis fin janvier dernier, a dû quitter l'URSS à la fin d'août. Son successeur éventuel ne pourra célébrer la messe qu'à l'ambassade de France. L'autre prêtre, un Américain, le P. John Brassard, entré en URSS en décembre 1949, après de nombreuses démarches, n'a jamais été autorisé à officier en l'église Saint-Louis. Aucun service n'y est plus célébré par des prêtres étrangers et les membres catholiques du corps diplomatique assistent à la messe dans la chapelle aménagée dans l'appartement du P. Brassard. Ils refusent les services du prêtre que les autorités soviétiques ont mis à la tête de l'église et dont le statut ecclésiastique est incertain. Le 25 septembre, l'ambassadeur des États-Unis a exposé à M. Gromyko, premier vice-ministre des affaires étrangères, la requête tendant à voir autoriser le P. Brassard à célébrer pour les ressortissants américains dans le cadre des accords de 1933. La réponse du ministre fut négative : il la justifia en alléguant que le Gouvernement se désintéresse des questions religieuses et ne peut imposer au conseil de l'église Saint-Louis un prêtre étranger.

A Odessa, il y avait encore une petite église catholique qui était administrée vers la fin de la dernière guerre par le P. Judicaël Nicholas, disparu depuis 1945. L'église Saint-Pierre est encore ouverte, mais le prêtre polonais qui succéda au P. Nicholas a également disparu. On a vu un sacristain en surplis présider des réunions de prières pour le petit groupe de catholiques de la ville [1].

1. *T*, 21 octobre, p. 355.

On a annoncé le DÉCÈS à l'âge de 67 ans, de Mgr Grégoire LAKOTA, évêque ukrainien de Przemysl, et de Mgr Nicolas HRYTSYLAK, chancelier du même diocèse, tous deux arrêtés en 1946 et depuis lors prisonniers en Sibérie. Mgr Lakota est le troisième des sept évêques catholiques ukrainiens déportés qui meurt en captivité. Au camp de concentration d'UNIOV, où sont internés de nombreux basiliens, studites et rédemptoristes de rite oriental, est mort le P. HNATYŠYN.

En YOUGOSLAVIE, Mgr Pierre GULE, évêque de Mostar, condamné en 1948, a été libéré. En septembre a eu lieu, sans aucune cérémonie publique, le SACRE de Mgr ALANPOVIC, auxiliaire du diocèse de Sarajewo. Le diocèse de PAZIN a aussi un nouvel évêque. Mais le chancelier du diocèse de Sarajewo, Mgr François HERVATH, vient d'être condamné à trois ans d'emprisonnement ; 300 prêtres sont encore en prison.

En ROUMANIE, le « COMITÉ CATHOLIQUE D'ACTION », issu du congrès de Târgu-Mureş du 27 avril dernier et ayant pour but l'« encadrement » de l'Église romano-catholique (c.-à.-d. l'Église catholique de rite latin) dans la République populaire roumaine, lançait le 28 juillet un MANIFESTE dans lequel il s'en prend aux chefs ecclésiastiques qui s'opposent à l'intégration de l'Église dans l'« ordre légal » et contrarient l'œuvre de paix (le refus de signer l'appel de Stockholm). Dans la suite il fut décidé de tenir un nouveau CONGRÈS qui a eu lieu le 6 septembre à GHEORGHENI, en Transylvanie, sous la présidence de l'archiprêtre excommunié André Agota. 120 prêtres, dont la plupart avaient été amenés de force sans qu'on leur eût indiqué le but du voyage — comme à Târgu-Mureş —, étaient présents. On y fit acclamer un PROJET DE STATUT de l'Église, adressé en 1949 au Ministère des cultes par Mgr Aron MARTON (arrêté depuis), mais amendé par ce Ministère ; un dernier article du statut rend vains plusieurs droits essentiels de l'Église qui sont proclamés dans les articles précédents.

Une motion finale remercia le Gouvernement de ses bonnes dispositions, en particulier pour la rétrocession des biens ecclésiastiques (le 8 août tous les avoirs de l'Église catholique romaine ont été transférés à la fraction du « Comité » par un acte officiel décrété à KOLOSZVÁR). Cette même motion décide la convocation d'un CONGRÈS GÉNÉRAL pour l'adoption du statut, congrès qui doit représenter l'ensemble de l'Église romano-catholique. On peut donc s'attendre à ce que la LIQUIDATION officielle de l'Église gréco-catholique soit bientôt suivie de celle de l'Église catholique latine. Dans ce but, une « COMMISSION INTÉRIMAIRE DU STATUT CATHOLIQUE » est entrée en fonction. — Entretemps, les PROCÈS des prêtres et religieux se poursuivent, suivis de nombreuses condamnations. Des ecclésiastiques du clergé séculier et des ordres religieux sont emprisonnés en divers endroits du pays.

Sont DÉCÉDÉS à Rome, respectivement les 10 et 28 novembre, le R. P. dom Odilon GOLENVAUX, recteur du Collège grec de Saint-Athanase, et le R. P. dom Placide DE MEESTER, professeur au même collège, bien connu par ses travaux sur la liturgie byzantine. Ce dernier était notamment l'auteur d'un ouvrage très remarquable paru durant la dernière guerre *De Monachico statu juxta disciplinam byzantinam*. Les deux bénédictins, tous deux moines de Maredsous, avaient reçu, en raison des services rendus aux catholiques orientaux, le titre d'archimandrite.

Au cours de son passage à l'Université catholique de Fordham (New-York), après son séjour récent au Canada où il a visité les communautés ukrainiennes, S. Ém. le cardinal TISSERANT, secrétaire de la Congrégation Orientale, a présidé à l'inauguration d'un COURS SUR LA RUSSIE contemporaine. Des leçons consacrées à la linguistique russe, à l'histoire de la pensée russe, à la religion en URSS, à la philosophie du léninisme, etc., y seront données [1].

1. *CIP*, 25 octobre.

Église russe en URSS. — A l'occasion de l'installation de Mgr ROMAN (Tang), nouvel évêque de TALLINN (Esthonie), le patriarche ALEXIS de Moscou a, dans son ALLOCUTION, souligné « deux phénomènes qui inquiètent les évêques et sont nuisibles à l'Église ». Il s'agit de « la tendance qui se manifeste chez de nombreux laïques d'accaparer dans l'Église une autorité qui n'est pas de leur ressort » et de « la prétention de certains de s'ériger, sans y être appelés, en juges de leurs pasteurs spirituels ». Ces laïques, dit le Patriarche, tentent de soumettre à leur influence tout le fonctionnement de la paroisse et quand le pasteur intervient, ils lui répondent par des menaces, des calomnies et des vexations de toute sorte. « Un évêque ne saurait tolérer pareils désordres au sein de l'Église et son devoir lui ordonne d'expulser du temple ces éléments insidieux qui, ne pouvant satisfaire leur soif d'intrigues dans la vie civile, tentent de le faire au sein et à l'abri de l'Église ». Il convient également de se tenir en garde contre plusieurs qui, tout en se croyant pleins de zèle pour l'Église, se montrent enclins à médire de leurs chefs spirituels et à les juger pour des fautes ou négligences tantot réelles, tantôt inventées de toutes pièces. Un évêque ne doit pas admettre aveuglément ces critiques à propos de son clergé [1]. — Jamais nous n'avons encore constaté pareil language dans l'organe du Patriarcat de Moscou qui, pratiquement, demeure pour l'instant l'unique moyen de publicité dont dispose la hiérarchie en URSS. Aurait-il un rapport avec la NOUVELLE EFFERVESCENCE de la propagande ANTIRELIGIEUSE que nous signalions ici encore dernièrement ? La « Société des Études politiques et scientifiques », dont nous parlions (p. 311), vient d'annoncer dans la presse soviétique qu'elle se propose d'éditer à bref délai 29 millions d'exemplaires de BROCHURES ANTICHRÉTIENNES et antireligieuses

1. *ŽMP*, 1950, N° 5, pp. 12-13.

et qu'elle mènera la lutte contre Dieu et l'Église « sur des bases scientifiques ». Dans la presse soviétique, on trouve en effet de fréquents rappels de ce que le Parti ne peut pas être indifférent en matière de religion, et qu'il importe de réagir contre toute tentative tendant à entretenir ou à propager dans le peuple les vieilles « superstitions ». Citons encore un exemple entre plusieurs :

« Dans notre pays — pays d'épanouissement culturel, scientifique, artistique, technique — les agents religieux continuent à inculquer aux travailleurs l'idée que la connaissance du monde est péché. Ils persévèrent à propager la foi dans les miracles et la croyance que dieu (*sic*) peut, selon son bon vouloir, violer les lois de l'évolution de la nature et de la société. La religion impose ainsi au peuple des conceptions sauvages, arriérées, erronées et nuisibles, sur l'évolution de la nature et de la société, conceptions qui ne correspondent nullement au niveau culturel et à la dignité de l'homme soviétique » [1].

Dans le même fascicule du *ŽMP* figure un article de A. VEDERNIKOV écrit à l'occasion du VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE de la mort du patriarche TYCHON (25 mars 1950 v. st.). L'A. y rappelle le passage suivant du testament du Patriarche défunt [2] :

« Sans pécher aucunement contre notre foi, et l'Église n'admettant aucun compromis ou concession dans le domaine de la foi, nous devons, sous le rapport civil, être sincères envers le pouvoir soviétique et travailler pour le bien commun, condamnant toute agitation, ouverte ou clandestine, contre le nouveau régime gouvernemental ».

L'Église russe en URSS — l'allocution ci-dessus citée du patriarche Alexis nous suggère cette question —, réalisera-t-elle, par la force des événements, qu'entre le conformisme d'une part et l'agitation de l'autre une troisième attitude est possible : celle d'un témoignage éclairé, mais

1. *Molodoj Bolševik* (Le jeune Bolchevik) 1950, 10 mai, p. 55.

2. Nous ne présumons rien sur son authenticité. Il fut publié la première fois dans *Izvestia* du 25 avril 1925.

ferme, de la vérité de l'Église, quelle que soit pour le reste l'ambiance politique dans laquelle l'Église se trouve à un moment donné de son histoire ? — Nous aurons encore à revenir plus loin sur l'action patriarcale pour la paix. La forme déconcertante de cette campagne, qui souvent tire prétexte de la paix pour faire la guerre à l'Église catholique [1], met en un poignant relief l'ISOLEMENT SPIRITUEL de l'Église russe. Il nous plaît de pouvoir renvoyer ici à un très bon EXPOSÉ de l'attitude actuelle de l'Église patriarcale russe envers l'Église romaine, « question douloureuse », où l'A. s'efforce toutefois de n'apporter « aucune acrimonie mais au contraire un souci maximum de compréhension » [2].

Émigration. — Le 14 septembre est DÉCÉDÉ à Munich le métropolite SÉRAFIM (Lade) de Berlin.

D'origine allemande et élevé dans le luthéranisme, il se fait inscrire au séminaire de Saint-Pétersbourg, suit des cours à l'Académie théologique de Moscou et est ordonné prêtre par l'archevêque Antione (Chrapovitsky). Il se joignit à lui lorsque, plus tard, il fut lui-même contraint de quitter son pays d'adoption, où, au moment de la révolution, le diocèse de Charkov lui avait été confié. Le Synode de Karlovcy le nomma à Vienne, puis à Berlin, où, durant la dernière guerre, il fut chargé des paroisses de l'Europe Centrale avec le titre de métropolite. Après la libération il se fixa en Bavière et se consacra au service des réfugiés russes. L'évêque défunt a écrit plusieurs ouvrages de théologie. Dernièrement, parut en allemand sous son nom : *Die Ostkirche* (Stuttgart, 1950, 339 p.)

La direction du diocèse d'Allemagne est confiée désormais à l'archevêque BENOÎT, membre du Synode de Munich. Le 24 septembre, l'archimandrite LÉONCE (Bartaševič)

1. Cfr *ŽMP*, 1950, N° 2, p. 52 (le Vatican, fauteur d'une nouvelle guerre), N° 3, p. 59 (le Vatican, allié de l'impérialisme américain et ennemi de la paix), N° 5, p. 32 (un article de l'archevêque LUC, *Défendons la paix en servant le bien*).

2. Cfr C. J. DUMONT, *Attitude de l'Église patriarcale à l'égard de l'Église romaine*, dans *Russie et Chrétienté*, 1950, N° 1-2, pp. 80-101.

de Genève, a été consacré évêque. Le nouvel évêque, qui n'a que 36 ans, sera le vicaire de la juridiction de Munich pour le diocèse de l'Europe occidentale [1].

La communauté de MONIALES du monastère russe de LĚSNA (diocèse de Cholm) s'est installée à Saint-Cloud, près de Paris en août dernier. Elle venait de Yougoslavie où les religieuses séjournaient depuis 30 ans, d'abord à Chopovo (Novi-Sad), puis, depuis la destruction de leur monastère par les oustachis il y a six ans, à Belgrade. Les moniales, au nombre de 33, sont accompagnées de deux moines-prêtres de Valaam. Leur couvent, fondé en 1884, joua un rôle important dans la vie culturelle de l'Église russe, sous la direction de la fondatrice Ekaterina Efimovskaja (morte en 1925). Dans l'organe de l'Église russe en Europe occidentale (Paris) l'archimandrite CYPRIEN fait l'historique de cette fondation et de son abondante activité, qui détonnait quelque peu sur l'ancienne tradition monastique russe plutôt renfermée et conservatrice [2].

L'AUSTRALIE devient peu à peu un CENTRE IMPORTANT de la diaspora russe. La plupart des 6.000 immigrés (anciens et nouveaux) habitent SYDNEY ou ses environs. Le diocèse russe d'Australie est dirigé par l'archevêque THÉODORE, assisté de l'évêque ATHANASE et d'une vingtaine de prêtres. Ce n'est qu'à BRISBANE que les Russes disposent d'une église. A Sydney ils bénéficient, aux jours de fête, de l'hospitalité de l'église anglicane. On espère pouvoir construire bientôt une église à coupole.

Nous avons reçu les premiers numéros d'une nouvelle série du *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* édité en russe et en français. Le hiéromoine SOPHRONE y consacre une longue étude à l'*Unité de l'Église selon l'image de l'unité de la Sainte-Trinité* où le patriarcat

1. *PR*, 28 septembre, p. 15.
2. *CV*, août-septembre, pp. 4-7.

de Constantinople est accusé de l'hérésie de « néo-papisme ». Le P. SCHMEMANN, professeur à l'Institut théologique russe Saint-Serge (Paris), y répond dans *CV*, 1950, n° 5, p. 11-18. D'autres articles traitent de l'Ecclésiologie (Vl. LOSSKY), du 34e canon apostolique (E. KOVALEVSKY), de l'icone orthodoxe (L. OUSPENSKY) et de la confession avant la communion (H. SILVAIN).

Mi-septembre, à Rome est DÉCÉDÉE à l'âge de 86 ans, la comtesse Tatiana SOUCHOTINE, fille aînée de Léon Tolstoj, restée toujours fidèlement attachée aux idéaux sociaux de son illustre père.

Le 10 octobre l'Institut de théologie SAINT-SERGE à Paris a commencé une nouvelle année académique. Au total 41 étudiants se sont inscrits cette année, ressortissants des pays suivants : Allemagne (3), Finlande (1), Grèce (3), Russie (15), Serbie (14), Suisse (1), Syrie (4). Près de Saint-Serge un nouveau bâtiment vient d'être terminé, la BIBLIOTHÈQUE avec son clocher. La construction fut rendue possible grâce à un don de l'Église épiscopalienne des États-Unis [1].

Allemagne. — Le 11 août a été installé comme abbé de l'ABBAYE DE LOCCUM (Saxe inférieure) le Dr. LILJE, évêque luthérien de Hanovre. Le monastère, fondé en 1163 par des moines de Cîteaux, nouait depuis 1536 des relations avec la Réforme sans que, toutefois, l'organisation monacale ait jamais été entièrement supprimée. Le couvent sert maintenant de centre d'études théologiques pour pasteurs qui y complètent leur formation dans un cadre de vie communautaire. Le nouveau prieur est le Dr. FLEISCH, spécialiste en droit ecclésiastique. Dans le *Sonntagsblatt* qu'édite le Dr. Lilje, l'évêque W. STÄHLIN d'Oldenbourg publia peu après un article intitulé : *Il nous faut des com-*

1. *SŒPI*, 27 octobre.

munautés religieuses protestantes. L'A. y étudie la possibilité d'un renouveau spirituel dans l'Église évangélique grâce à des COMMUNAUTÉS FERMÉES. L'évêque rappelle l'existence d'ordres religieux dans la plupart des Églises non-romaines. L'Allemagne connaît entre autres la CONFRATERNITÉ ÉVANGÉLIQUE de Saint-Michel [1] et l'évêque voit dans de telles tendances « un symptôme de la transformation qui s'opère dans l'Église ».

Du 23 au 27 août a eu lieu à ESSEN un KIRCHENTAG des protestants allemands, qui avait pour mot d'ordre : « Sauvez l'homme ». L'assemblée a attiré l'attention d'un vaste public, en particulier des milieux catholiques [2].

Bulgarie. — Un DÉCRET gouvernemental du 12 juillet détache de l'Université de Sofia la FACULTÉ THÉOLOGIQUE. Celle-ci sera dorénavant un institut d'études théologiques supérieures dont la charge financière incombera désormais à l'Église orthodoxe bulgare [3]. — Les tiraillements entre le « SYNDICAT DES PRÊTRES BULGARES » et le reste du clergé deviennent de plus en plus patents. Ils se manifestent notamment dans le *Naroden Pastir* (organe du syndicat) d'une part, et le *Cŭrkoven Vestnik* (organe synodal) de l'autre, bien que ce dernier forcément ne puisse pas entièrement maintenir son indépendance. Le très progressiste secrétaire du Saint-Synode, l'archimandrite JONAS, tentait encore récemment dans ce journal de prouver la liberté dont jouirait actuellement l'Église en Bulgarie en rappelant l'existence à l'Université de l'État d'une faculté théologique orthodoxe. Cet argument devient donc nul. — Le *Cŭrkoven Vestnik* du 12 août rappelle avec insistance, dans sa partie officielle (en se référant à des prescriptions analogues du

1. Cfr *Chronique*, 1948, p. 314.
2. Cfr p. 430.
3. *CV* (Sofia), 25 juillet, p. 10.

patriarche Alexis de Moscou) [1], la nécessité de maintenir le DÉCORUM TRADITIONNEL sacerdotal et monastique : vêtements, cheveux et barbe.

Constantinople. — Le 14 septembre le Dr. Athénagore KOKKINAKIS a été consacré ÉVÊQUE par l'archevêque MICHEL, exarque du Patriarche œcuménique pour les paroisses orthodoxes grecques des deux Amériques. Le nouvel évêque avec le titre d'Élée, dirigera une cinquantaine de paroisses aux États-Unis et au Canada de l'Ouest avec résidence à San Francisco. — Le P. Ézéchiel TSOUKALAS, recteur du séminaire orthodoxe grec de BROOKLYN, Mass., est nommé évêque du diocèse de BOSTON et de la NOUVELLE ANGLETERRE. Au même moment, le Saint-Synode a élu évêque du siège de Nazianze le doyen de la cathédrale grecque de l'Annonciation à Boston, le P. Jacques KOUKOUZIS, qui sera chargé du séminaire historique de théologie de l'île de Halki [2].

Égypte. — Le patriarche copte Amba YOUSSAB a consacré évêque l'archiprêtre Ayoub BESHOY pour la communauté copte en AFRIQUE DU SUD et en NIGERIA, où il y a quelque 300.000 fidèles, descendants de coptes venus d'Éthiopie et d'Égypte.

Finlande. — L'Église orthodoxe finnoise a décidé de continuer à RECONNAÎTRE la juridiction du patriarche ŒCUMÉNIQUE et de ne pas se joindre au patriarcat de Moscou.

1. Cfr *ŽMP*, 1950, N° 1, p. 7. On y vise probablement le costume de *clergyman* : « Si le prêtre, comme à notre regret nous le voyons chez de nombreux ecclésiastiques, se comporte sans respect envers son habit ecclésiastique et préfère avoir l'air d'un *pater* catholique ou d'un pasteur luthérien, n'est-ce pas là un signe qu'il n'a pas encore abandonné d'autres habitudes séculières ? »

2. Cfr *Ortodoksia*, août, p. 345, et *The Orthodox Observer*, 1 oct., *passim*.

France. — A Strasbourg, du 24 au 28 août, a eu lieu une session de l'ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE. Plusieurs réformés de France se sont alarmés, croyant que cette réunion avait pour principal objet le rétablissement de l'épiscopat dans l'Église Réformée. Ces inquiétudes furent occasionnées par un rapport du Dr. DANKBAAR sur l'Indonésie et sur les projets d'union des jeunes Églises presbytériennes avec des Églises du type anglican en terre de mission. L'assemblée recommandait l'exposé du missiologue néerlandais à l'attention des intéressés, en les mettant en garde contre certaines déviations historiques des Églises réformées occidentales. La tâche essentielle que s'était assignée la conférence consistait dans une réflexion théologique sur la NOTION RÉFORMÉE DE L'ÉGLISE et de ses ministres. Le pasteur Marc BŒGNER affirma à cette occasion que les Églises réformées, placées devant les questions que soulèvent le mouvement œcuménique et ses détracteurs, et aussi devant l'Église romaine, le conseil de l'Europe et les événements mondiaux, se doivent de PRÉCISER le sens qu'elles donnent à leur volonté de fidélité à Jésus-Christ, et d'organiser leurs institutions en vue d'un témoignage efficace dans le monde [1].

Grèce. — *LC* du 30 juillet signale que, pour remédier à la DÉFICIENCE aiguë dont souffre le RECRUTEMENT DU CLERGÉ, le Saint-Synode de Grèce a assoupli les conditions requises pour l'ordination sacerdotale. Durant une période de trois ans, même des laïcs n'ayant pas la formation théologique prévue, pourront être ordonnés prêtres.

L'archimandrite CARABINIS, de l'Église orthodoxe grecque de Paris, vient d'éditer une petite brochure en français sur l'APOSTOLIKI DHIAKONIA, l'intéressant mouvement de rénovation chrétienne en Grèce (Paris, 1950, 7, rue Georges

1. Cfr *Réforme*, 9 septembre.

Bizet). Signalons aussi deux articles dans l'*Eastern Churches Quarterly* (nº 6, Summer 1950) : P. HAMMOND, *The Present State of the Greek Church* ; D. SAVRAMIS, *A Lay Movement in Greece — Aktines.*

Norvège. — Sur ordre de son médecin, l'évêque Eivind BERGGRAV a résolu d'abandonner sa charge d'évêque d'Oslo et de primat de l'Église luthérienne de Norvège. L'évêque, qui est l'un des présidents du Conseil œcuménique, espère pouvoir poursuivre son activité dans ce domaine.

Suède. — Une MOTION déposée au parlement suédois tendant à SÉPARER L'ÉGLISE DE L'ÉTAT a été REPOUSSÉE à une grande majorité par les deux Chambres (89 voix contre 24 et 85 contre 15).

Dans la seconde chambre plus de la moitié des membres s'abstinrent soit par manque d'opinion bien nette, soit parce qu'une résolution concernant une nouvelle loi sur cette question va faire l'objet de prochaines discussions. Peu de voix se sont élevées directement contre l'état actuel des rapports entre l'Église et l'État mais certains membres du Parlement ont déploré que l'Église n'ait pas fait montre de vues plus larges et qu'au début du siècle elle se soit préoccupée davantage de sa propre liberté plutôt que des aspirations du socialisme vers l'amélioration des conditions de vie [1].

Yougoslavie. — Le nouveau patriarche orthodoxe, Mgr VINCENT (Vikenti), qui a été installé le 2 juillet, s'est félicité de ce que la liberté religieuse règne en Yougoslavie. Selon lui, les relations entre l'Orthodoxie et le Gouvernement s'améliorent. Le catéchisme est enseigné aux élèves des écoles primaires. L'armée a RENDU à l'Église orthodoxe serbe le plus ancien séminaire du pays et le palais patriarcal de Sremski Karlovci. 60 prêtres sont encore en prison, mais le Patriarche a déclaré que ce n'était pas pour des raisons d'ordre religieux.

1. *SŒPI*, 29 septembre.

Relations interorthodoxes. — CONSTANTINOPLE, MOSCOU ET L'AUTOCÉPHALIE POLONAISE. — Il résulte des informations venant de Constantinople que l'Autocéphalie polonaise constitue un NOUVEAU POINT DE FRICTION entre les deux métropoles religieuses orthodoxes [1].

En date du 11 juillet 1949, le patriarche ALEXIS de Moscou informait le patriarche œcuménique et les autres Églises autocéphales qu'une décision synodale prise à Moscou le 22 juin 1949, à la suite d'une demande de l'Église polonaise, avait conféré à celle-ci les droits d'une Église autocéphale et que le métropolite TIMOTHÉE de Bjalystok en assumerait provisoirement le gouvernement.

Le 23 février 1950, le patriarche ATHÉNAGORE répondait à la communication moscovite. S'il marquait sa joie du fait que l'Église de Russie avait finalement reconnu l'autocéphalie de l'Église de Pologne, le document patriarcal faisait les plus expresses RÉSERVES sur deux points ; *a*) cette autocéphalie avait été canoniquement érigée depuis 1924 et avait été reconnue par toutes les autres Églises ; *b*) depuis ce moment, cette Église possédait un chef reconnu par l'ensemble des Églises orthodoxes, le métropolite de Varsovie, Mgr DENYS, qui dans des circonstances particulièrement difficiles, s'était montré à la hauteur de sa tâche. Il terminait en exprimant l'espoir de voir ce dernier

1. Lorsqu'en 1924 le statut d'autocéphalie avait été accordé à l'Église orthodoxe en Pologne par le patriarcat de Constantinople, les Églises sœurs y avaient joint leur reconnaissance. Seule l'Église de Russie la lui avait refusée (Cfr *Ir.* XI, 1934, pp. 400-407). Les lendemains de la dernière guerre mondiale allaient modifier profondément la situation de l'orthodoxie polonaise : des quatre millions de fidèles qu'elle groupait entre les deux guerres, les abandons de territoire accordés à la Russie sur les frontières de l'Est n'allaient lui en laisser que 430.000. Des informations avaient permis d'apprendre que l'archevêque de Pologne Mgr DENYS, avait été déposé par le gouvernement et que son remplaçant présumé, Mgr TIMOTHÉE de Bjalystok, avait prié le patriarche ALEXIS de Moscou d'accorder à l'Église de Pologne l'autocéphalie (cfr *Chronique*, 1948, p. 312 et 420).

poursuivre son ministère à la tête de l'Église de Pologne et en appelait aux bons sentiments du patriarche Alexis.

Cette lettre patriarcale a-t-elle reçu de Moscou quelque réponse ? La presse religieuse n'en souffle mot jusqu'ici. Nous savons cependant que le Phanar a communiqué copie de ce document aux autres Églises. *Ortodoksia* nous donne le texte de la réponse reçue à Constantinople du patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie et le texte de la lettre adressée par ce dernier à Moscou [1].

Répondant au patriarche Athénagore, Mgr Christophore approuve pleinement sa protestation contre l'intervention arbitraire de l'Église russe dans les affaires ecclésiastiques polonaises et en souligne le caractère anticanonique. Son appréciation se fonde sur deux raisons : 1) Suivant la plus ancienne tradition de l'Église orthodoxe et unanimement admise par les autres Églises, seul le patriarche de Constantinople est en droit de proclamer l'autocéphalie d'une Église se trouvant dans les conditions requises à cette fin ; *b*) Dans le cas particulier de l'Église polonaise, son voisinage avec l'Église de Russie ne doit pas faire perdre de vue que la Pologne et les pays qui l'entourent reçurent le christianisme de deux apôtres venus de Constantinople, Cyrille et Méthode.

C'est en vertu de cette tradition que l'Église de Constantinople institua l'Autocéphalie polonaise en 1924 avec à sa tête le métropolite Denys, que, en plusieurs circonstances, les chefs des Églises reçurent comme un des leurs et qui fut d'ailleurs toujours honoré comme tel.

Écrivant au patriarche Alexis, Mgr Christophore rappelle qu'en juillet 1949 il se borna à accuser réception de la communication qui lui fut faite concernant l'intervention russe dans les affaires polonaises tout en réservant son opinion. Il reprend ensuite en substance ce qu'il a écrit au patriarche Athénagore, en exprimant l'espoir que le patriarche Alexis acceptera la proposition de Constantinople, seule canonique et légale.

Sous la plume de l'archevêque de CHYPRE, Mgr MACAIRE, nous relevons dans une LETTRE adressée au Patriarche de

1. Cfr *Ortodoksia*, XV, pp. 129 et 229.

Moscou la même prière instante de RESPECTER la décision prise antérieurement par Constantinople au sujet de l'autocéphalie de l'Église polonaise et de contribuer ainsi à renforcer l'unité dans le corps de l'Église.

ENTRE ARMÉNIENS. — Bien que le qualificatif d'« orthodoxe » ne soit pas usité en l'occurrence, mentionnons cependant sous cette rubrique qu'un COMITÉ de 21 membres de l'Église ARMÉNIENNE-GRÉGORIENNE de Turquie a SUSPENDU l'archevêque KEVORK ARSLANIAN, patriarche arménien de Constantinople, accusé de connivence avec le catholicos d'Etchmiadzin, en Arménie soviétique. Le comité a demandé au Gouvernement turc le pouvoir d'élire un nouveau patriarche. Des difficultés d'ordre canonique sont à prévoir. Le conseil a rétabli dans leurs charges un certain nombre de prêtres déposés par le patriarche Arslanian, déclarant qu'ils avaient répondu aux vœux de la communauté en s'opposant aux consignes d'Etchmiadzin [1].

The Star of the East, bulletin d'information sur l'Église syrienne de l'Inde et autres Églises orientales orthodoxes, dans un Éditorial, se montre inquiet au sujet du MANQUE D'UNITÉ entre les Églises de l'Orient et rappelle l'existence du *Fellowship* SAINT-THOMAS ET SAINT-PAUL, fondé il y a douze ans et dont S. A. le prince PIERRE de Grèce est actuellement un des protecteurs. Le but de cette association est de PROMOUVOIR L'UNION entre les Églises orientales par la prière et l'étude. On voudrait maintenant aussi y joindre l'action. Relevons cette phrase : « C'est la désunion parmi les autres Églises qui a rendu Rome si exclusive et rigide dans son attitude envers les autres Églises ». Le journal estime que le Mouvement œcuménique, de son côté, a déjà eu un bon effet sous ce rapport [2].

1. Cfr *LC*, 6 août.
2. Cfr *The Star of the East*, mars 1950, N° 3.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités.* — Notons deux événements à répercussions œcuméniques considérables : l'ENCYCLIQUE *Humani generis* du 12 août et l'annonce de la promulgation du DOGME DE L'ASSOMPTION, la veille de la fête du 15 août.

L'annonce du nouveau dogme a suscité d'assez violents remous au sein de l'ÉGLISE ANGLICANE. Une déclaration commune émanant des archevêques de Cantorbéry et d'York, le Dr. G. FISHER et le Dr. Cyrille F. GARBETT porte que « l'Église d'Angleterre tient en grande vénération la Mère de Notre-Seigneur mais estime que rien dans l'Écriture, ni dans l'enseignement de l'Église primitive, ne justifie la doctrine de son Assomption corporelle ». L'Église anglicane « refuse de regarder comme indispensable une doctrine qui n'est pas clairement contenue dans les Écritures ». Ils regrettent que l'Église romaine ait accru les différences dogmatiques au sein de la chrétienté, et ait ainsi gravement porté atteinte à la compréhension croissante qui se manifeste entre chrétiens, compréhension fondée sur la possession en commun de vérités fondamentales de l'Évangile [1]. La presse, tant profane que religieuse, se fait l'écho de nombreux correspondants qui partagent, oui ou non ou partiellement, le point de vue des autorités ecclésiastiques officielles. Les mêmes objections y sont soumises à l'examen ; l'opportunité de la proclamation y est discutée tout comme la nature du Magistère et de la tradition dans l'Église. La presse catholique enregistre ces échanges de vue. L'assemblée générale des MODERN CHURCHMEN, extrême gauche du clergé anglican, qualifia l'Assomption de « dogme périmé » et vota une MOTION approuvant le communiqué des archevêques. Des voix discordantes se firent entendre particulièrement concernant le dernier alinéa de ce communiqué relatif aux CONSÉQUENCES prétendûment fâcheuses de la promulgation du dogme au point de vue unioniste. La position romaine, quant à son lucide critère de la vérité est au contraire considérée par plusieurs comme étant de nature à faciliter plutôt les relations dans le domaine de la coopération pratique, puisqu'elle élimine toute illusion et tout malentendu. Tel est notamment l'avis du *Church of England Newspaper* [2] qui étend

1. *CT*, 18 août.
2. *CEN*, 22 sept., p. 6.

sa remarque à l'encyclique *Humani generis*, tout en constatant que des distances « astronomiques » séparent les conceptions catholique-romaine et anglicane de la notion de l'autorité. Ce journal ne partage donc pas le sentiment du *Church Times* [1] suivant lequel la proclamation du nouveau dogme constituerait un coin enfoncé entre Rome et le reste de la chrétienté, ce qui impliquerait qu'auparavant il existait déjà une certaine union entre eux. Selon *CEN*, même les anglo-catholiques se rendront dorénavant compte, malgré leurs ressemblances extérieures, qu'ils sont avant tout des protestants et des évangéliques. *CT* [2] estime que les protestants continentaux, chez lesquels il relève un renouveau catholique comparable à ce que fut pour l'Angleterre le Mouvement d'Oxford, se tourneront désormais vers la communion anglicane pour en obtenir direction et assistance.

A LA CONVOCATION DE CANTORBÉRY du début de septembre, le Dr. Fisher en revient à sa première déclaration, sans faire montre de plus de compréhension devant l'attitude de l'Église catholique, et déplore que celle-ci rende la coopération de plus en plus difficile par son indépendance et son intransigeance doctrinale. Cette intransigeance ressort encore spécialement, selon lui, de l'encyclique *Humani generis* qui « contient des déclarations et arguments si éloignés de la vérité chrétienne, telle que la professent les Églises non romaines, que leur publication et leur application ne peuvent qu'augmenter l'isolement de l'Église catholique et accroître les difficultés de toute tentative de rapprochement » [3].

Le Dr. Cyrille F. Garbett, archevêque d'York, a également repris les termes de la protestation du mois d'août, dans une allocution devant la Convocation du début d'octobre. Après avoir affirmé que l'Église anglicane est l'ancienne Église catholique du pays (à ce moment chacun avait encore présentes à la mémoire les festivités jubilaires de la restauration de la hiérarchie catholique romaine), le Dr. Garbett ajoutait qu'elle est aussi une Église réformée, faisant appel aux Écritures et respectant la liberté spirituelle de ses membres. Il exprimait néanmoins le souhait de voir l'Église anglicane dotée d'une cour d'appel suprême à laquelle on pourrait en référer pour des cas graves [4]. Par ailleurs, l'archevêque rendit hommage à

1. *CT*, 18 août.
2. *Id.*, 15 sept.
3. Cfr *SŒPI*, 22 septembre.
4. Probablement une allusion aux cas du Dr. BARNES, évêque anglican de Birmingham, et du Dr. WRIGHT, professeur au St. Augustine's College,

l'Église romaine, à la personne de son chef actuel, « à la dévotion de ses millions de membres, à sa grandeur comme école de saints, à sa fermeté dans la défense d'une foi surnaturelle et au courage de tant de ses prêtres et laïcs devant la persécution communiste ». Un tel langage paraît plus heureux que celui du Dr. Fisher qui, dans son discours mentionné plus haut, met l'attitude catholique romaine en parallèle avec un autre obstacle à l'entente et à l'union : la tyrannie du communisme athée et impérialiste ; il y dénonce le totalitarisme sous toutes ses formes : le matérialisme séculier ou l'humanisme athée aussi bien que l'« autoritarisme ecclésiastique ».

Dans une allocution à Cantorbéry le dimanche 17 septembre, l'évêque catholique de Southwark, Mgr COWDEROY, a combattu l'idée que le Pape voulût élargir le fossé séparant le siège apostolique des non-catholiques en proclamant le dogme de l'Assomption. Mgr Cowderoy estime que, eu égard aux divergences de foi et de morale au sein même de l'Église anglicane (allusion au Dr. Barnes et au Dr. Wright) l'idée de la *corporate reunion* est chimérique (« fantastic ») et que ce sont les anglicans eux-mêmes qui aggrandissent la brèche entre les deux confessions [1]. En réponse, le *Church Times* du 29 septembre publie une lettre ouverte du doyen de Chichester, le Très Rév. A. S. DUNCAN-JONES. Tout en s'excusant de cette polémique, *CT* en rejette la responsabilité sur les catholiques qui mettraient à profit les cérémonies de la hiérarchie catholique pour attaquer l'Église d'Angleterre. La lettre commence par abonder dans le sens de l'allocution de Mgr Cowderoy : au point où les choses en sont actuellement — et où elles en resteront sans doute encore longtemps — une union entre les deux communions est inconcevable, mais les desseins de Dieu nous demeurent inconnus et ses jugements qui opèrent déjà dans l'histoire de notre temps, amènent de grands changements. La déclaration papale éclaire d'un jour nouveau une situation interconfessionnelle qui désormais apparaît nettement comme consti-

à Cantorbéry. Le premier, qui, il y a quelques années, fit sensation par la publication du livre *La Naissance du Christianisme*, venait de récidiver par un sermon retentissant pour recommander l'euthanasie. Le Dr. WRIGHT dans une conférence récente devant l'Union des *Modern Churchmen*, mettait en cause le *natus ex virgine*. Il a été publiquement désavoué par l'archevêque de Cantorbéry dans une déclaration à la presse, le 23 août dernier, ce qui d'ailleurs par certains est considéré comme un abus de pouvoir de la part de l'archevêque (cfr par ex. *The Church of England Newspaper*, 15 sept., p. 5).

1. *Kentish Gazette and Canterbury Press*, 22 septembre.

tuant une impasse. Le doyen estime que la foi du catholique exige une « obéissance aveugle » et tout extérieure. Il nie que le cas du Dr. Barnes ou des *Modern Churchmen* soit typique pour l'Église d'Angleterre.

L'annonce du dogme de l'Assomption a également suscité des réactions chez les PROTESTANTS FRANÇAIS. Les pasteurs Pierre MAURY (président du Conseil national de l'Église réformée de France) et Étienne MEYER (inspecteur ecclésiastique de l'Église luthérienne de France) ont simultanément fait connaître leur sentiment dans l'hebdomadaire *Réforme*[1]. Le pasteur Maury aussi va jusqu'à se demander si la décision vaticane n'implique pas la volonté de rendre les distances entre les catholiques et les autres chrétiens infranchissables aux bonnes volontés œcuméniques, tant à l'intérieur qu'en dehors de l'Église de Rome. L'impossibilité de comprendre la position catholique se remarque ici davantage encore que chez les anglicans. Le pasteur Meyer, de son côté, estime que la promulgation du dogme, de même que l'Instruction *Ecclesia catholica* publiée en février dernier, constituent un pas en arrière sur le chemin de l'œcuménisme. « En ce qui nous concerne, nous luthériens, nous nous en tiendrons à l'attitude du Réformateur : tout ce qui n'est pas prouvé par l'Écriture est un obstacle à toute entente ». Dans le même ordre d'idées, il faut citer aussi une phrase du pasteur Marc Bœgner lors de la réunion de Strasbourg (cfr supra p. 417), où il inculquait la nécessité de préciser l'attitude protestante, entre autres, devant les questions posées par l'Église catholique « pour qui l'Année Sainte devait être l'année du grand retour et qui sera peut-être celle de la grande séparation » . D'ailleurs à l'Assemblée, Générale du protestantisme français, qui s'est tenue en octobre à Nancy, le pasteur Bœgner à critiqué explicitement la promulgation et affirmé que cette définition dogmatique était dirigée contre la Réforme.

En ALLEMAGNE, cinq professeurs de la faculté évangélique de Heidelberg ayant à leur tête le prof. E. SCHLINK, ont rédigé, en leur qualité de membres d'un groupe œcuménique, un exposé de leur point de vue au sujet du dogme de l'Assomption corporelle de la

1. Cfr *Réforme*, 2 septembre. Dans le même journal des articles de Jean Bosc et de Pierre BOURGUET sur l'encyclique *Humani generis* et le nouveau dogme (16, 23 et 30 septembre ; 14 et 21 octobre).
2. *Id.*, 9 sept.

Vierge Marie [1]. Nous y retrouvons les mêmes objections : Pas d'évidence, ni scripturaire, ni historique, ni théologique. Nous y lisons aussi le même reproche : « Dans la perspective des efforts de notre temps vers l'unité chrétienne, la proclamation de ce dogme ne peut être interprétée que comme une opposition fondamentale de la part de l'Église de Rome ». Et, en fin de compte, la même méconnaissance de la nature de l'Église et de la doctrine catholique de la tradition. Les professeurs déclarent ne pas pouvoir « prendre la défense de ce dogme fondé sur un mythe sans aucun fondement théologique ».

Le clergé VIEUX-CATHOLIQUE, réuni à l'occasion d'une semaine internationale à Amersfoort (Pays-Bas) du 21 au 29 août, a déclaré le nouveau dogme « non-recevable pour les Églises vieilles-catholiques » [2].

Du côté ORTHODOXE, une grande réserve inspire jusqu'ici les périodiques au sujet de l'initiative du Souverain Pontife. Le chroniqueur des questions œcuméniques de *Pantainos* [3] en dit quelques mots. Il constate tout d'abord que s'il existe en ce point une différence de tradition entre l'Orient et l'Occident, elle n'est que minime. L'Orthodoxie évite de formuler la foi et la tradition. Contrairement au dogme de l'Immaculée Conception et à celui de l'infaillibilité, les orthodoxes admettent que la tradition veut et que la foi proclame que le corps de la Mère de Dieu ne soit pas demeuré dans le tombeau. *P* ne croit pas à la nécessité de décréter actuellement ce dogme. Faisant allusion aux réactions qui se sont produites en Angleterre, il poursuit : « Il est naturel que tous les Anglicans — sauf une petite fraction de la Haute Église — ne voient pas avec satisfaction se préparer cette nouvelle proclamation *ex cathedra*. L'Église anglicane, dont la doctrine diffère de celle de l'Occident et de l'Orient quant à la notion et à l'essence de la tradition, n'acceptera pas ce dogme puisque la Sainte Écriture n'en dit rien ». Mais *P* estime que « les anglicans n'ont pas le droit de proclamer que l'Assomption de la Mère de Dieu est quelque chose d'étranger à l'Église ».

Le même chroniqueur écrit un mois plus tard : « Du point de vue orthodoxe, il n'est pas possible de poser la question sur la base des

1. Publié par le Christian Kaiser-Verlag, Munich. Cfr *SŒPI*, 20 octobre.
2. *Id.* 8 septembre.
3. *Pantainos*, 1er septembre.

conceptions anglicanes. Les orthodoxes croient à la Dormition de la Mère de Dieu et la Tradition leur rapporte le transfert de son corps. Certes, la foi de l'Orthodoxie n'est pas formulée dans un dogme, mais celle-ci exige de ses enfants qu'ils lui donnent leur adhésion.

Les Anglicans feraient bien de ne pas s'insurger plus longtemps : la Réforme a éteint plusieurs traditions de foi dans l'Église anglicane. Les orthodoxes le savent et comprennent ainsi le sens de la communication (des prélats anglicans) qui, malgré tout, développe une conception de la Tradition étrangère à celle de l'orthodoxie »[1].

Un groupe de prêtres catholiques, de différents pays, tant séculiers que religieux, spécialement versés dans l'étude des PROBLÈMES UNIONISTES, s'est rencontré du 19 au 22 septembre à l'abbaye de GROTTAFERRATA, près de Rome. Plusieurs d'entre eux ont fait un rapport sur le développement des relations interconfessionnelles et les activités catholiques en faveur de l'unité chrétienne dans leurs pays respectifs.

Voici le relevé des exposés :

R. P. DUMONT, O. P., sur le Centre d'Études « Istina » et ses rapports avec les théologiens russes orthodoxes.

R. P. DOM BEDE WINSLOW, O. S. B., sur le travail unioniste effectué par et autour de la revue *Eastern Churches Quarterly*.

R. P. Dom Columba CARY-ELWES, O. S. B., sur la question des rapports entre l'anglicanisme et le catholicisme en Angleterre.

R. P. MORILLO, S. J., sur l'œuvre missionnaire de l'Orient Chrétien qu'il dirige en Espagne.

M. l'abbé CHAVAZ, de Genève, sur l'état en Suisse des rapports entre les confessions.

R. P. van den BERK, A. A., sur l'œuvre hollandaise « Apostolaat der Hereniging » et son activité.

R. P. Dom WARNACH, O. S. B., sur le développement des contacts entre catholiques et chrétiens évangéliques en Allemagne.

R. P. Courtney MURRAY, S. J., sur la façon dont se pose au regard du catholicisme la question du protestantisme aux États-Unis.

Le R. P. BOYER, S. J., organisateur de cette rencontre, fit part des impressions de son séjour à Amsterdam durant la conférence de 1948.

1. *Id.*, 1er octobre.

Un Comité de continuation se composant de trois membres fut constitué. Il comprend le R. P. BOYER (directeur d'*Unitas*), le R. P. DUMONT, O. P. (du Centre d'Études *Istina*) et le R. P. O. ROUSSEAU, O. S. B. (Directeur d'*Irénikon*). S. S. PIE XII a reçu les congressistes en audience dans sa résidence de Castelgandolfo.

Des JOURNÉES D'ÉTUDES théologiques se sont tenues au prieuré d'Amay à CHEVETOGNE au début de septembre et au début d'octobre. La première série faisait suite aux journées d'études orientales inaugurées en 1947 [1]. Elle fut présidée par Mgr J. LEBON, l'éminent professeur de patrologie à l'Université de Louvain et honorée d'une visite de la part de Mgr CHARUE, évêque du diocèse. La seconde série avait pour thème la PRÉDICATION et la CATÉCHÈSE, envisagées dans la tradition catholique à travers les âges et dans les pratiques catholiques, orthodoxes et réformées. Les points de vue non catholiques furent exposés par des représentants des confessions respectives.

Avec les Orthodoxes. — On trouvera ailleurs dans ce numéro, sous la rubrique *Notes et Documents*, quelques commentaires orthodoxes sur l'Instruction du Saint-Office *Ecclesia Catholica*, pour compléter notre dernière chronique (pp. 318-322) à ce sujet.

Avec d'autres chrétiens. — *En Angleterre.* — Sous le titre « La réponse au communisme » le CHRISTIAN COUNCIL composé de catholiques, anglicans et non-conformistes a tenu début octobre à Lincoln deux réunions publiques. Ce comité, dont l'activité s'exerce déjà depuis plusieurs années, projette une série de discussions sur le foyer et la famille [2].

Le mouvement THE SWORD OF THE SPIRIT (Le glaive de

1. Cfr *Chronique*, 1947, p. 434.
2. *Catholic Herald*, 13 oct.

l'Esprit), fondé par le cardinal Hinsley, célébra au mois d'août son dixième anniversaire. A cette occasion, le bulletin du mouvement a paru sous une nouvelle forme [1] et plusieurs articles en font l'historique.

On y rappelle que le *Sword of the Spirit* ne fut pas fondé en vue d'une action chrétienne commune. Le mouvement acquit au début ce caractère lorsqu'il s'avéra que plusieurs autres chrétiens désiraient, tantôt individuellement tantôt collectivement, y collaborer et accepter sa direction dans la confrontation des points de vues relatifs aux problèmes spirituels nés de la guerre et dans la défense des traditions chrétiennes de l'Europe (p. 31). Le mouvement s'accrut donc de nouveaux membres-associés non-catholiques. Des comités et conférences mixtes furent organisés en diverses et nombreuses occasions, — fait de guerre, sans doute et qui a, hélas, cessé avec elle, mais qui par ailleurs a peut-être amélioré les relations entre prêtres, clergymen et ministres (p. 37). Douglas Woodruff, dans ses réflexions sur la première décade du mouvement, doit convenir « que les catholiques en 1940 ne furent pas prêts pour la direction que le cardinal Hinsley entendait leur confier. En tant que collectivité, nous étions encore trop insulaires et trop peu conscients des responsabilités de notre appartenance à l'Église universelle » (p. 39). Le P. John Murray, S. J., fait l'historique de la coopération entre catholiques et non-catholiques qui fut surtout stimulée par la lettre parue dans le *Times* du 21 décembre 1940 et émanant du cardinal Hinsley, des archevêques de Cantorbéry et d'York et du modérateur du *Free Church Federal Council*. Cette lettre contenait les dix célèbres points relatifs à une base chrétienne d'action sociale et internationale commune. Cette collaboration atteignit son point culminant au milieu de 1943 ; depuis elle alla en décroissant jusqu'à cesser complètement sous cette forme aujourd'hui. Une certaine méfiance envers cette collaboration se faisait sentir aussi bien chez les uns que chez les autres, et si l'atmosphère de sympathie et la conscience des intérêts communs constituaient un acquis précieux, les difficultés demeuraient nombreuses : conceptions différentes de l'Église ; de l'autorité et de la vérité ; divergences de langage : l'oreille catholique ne comprenait pas bien des mots tels

1. *The Sword*, septembre.

que « témoignage » ou « message prophétique ». La prière même révélait une différence psychologique marquée [1].

A l'occasion du centenaire de la RESTAURATION DE LA HIÉRARCHIE CATHOLIQUE ROMAINE en Angleterre et au Pays de Galles, le *Manchester Guardian* écrit que « la vieille peur panique de Rome a, pour une grande part, disparu ». « En 1850, écrit le même journal, nous avons encore publié un article contre la remise du chapeau de cardinal à un prélat anglais. Aujourd'hui, c'est une autre menace rouge qui plane sur le monde » [2].

En Allemagne. — M. Reinold von THADDEN-TRIEGLAFF, président du Rassemblement des protestants allemands, a été invité au 74e KATHOLIKENTAG à Passau (1-3 septembre). Il a ainsi rendu la visite faite au KIRCHENTAG évangélique d'Essen [3] par Karl ZU LOEWENSTEIN. Dans son discours, M. von Thadden a dit que Essen l'avait mis en mesure d'apporter au *Katholikentag* une triple requête : les laïcs protestants demandent aux catholiques de croire qu'ils désirent ardemment obéir à Dieu ; qu'ils aiment leur Église dans laquelle ils servent Jésus-Christ, le seul Seigneur ; et qu'ils souhaitent que catholiques et évangéliques ne se séparent pas. Il souligna la nécessité de résister en commun à l'Adversaire du Christ et de la communauté chrétienne. Un des sujets des cercles d'études concernait la COOPÉRATION entre catholiques et protestants [4].

Parlant à Altötting sur ce thème, le P. Max PRIBILLA exposa comment les grands espoirs des débuts du mouvement unioniste ne se sont pas réalisés et ne le pouvaient

1. La Chronique précédente (p. 318, 323-324) signalait que dans les milieux anglicans existe le désir de reprendre des consultations sur une nouvelle coopération.
2. Cfr *CIP*, 3 oct.
3. Cfr ci-dessus p. 415.
4. *Ü*, 15 sept. ; *SŒPI*, 8 sept.

pas, mais que les différents efforts ont conduit à de NOUVELLES CONNAISSANCES qui sont d'une importance décisive :

1) Les dialogues théologiques ont montré qu'aujourd'hui, et encore pour longtemps, une union dogmatique et organique des Églises chrétiennes n'est point possible. Le primat juridique du Pape reste le point névralgique pour ce qui concerne la relation entre protestants et catholiques. « Dans aucune partie du protestantisme il n'y a un mouvement marquant vers Rome ».

2) Il est désormais évident que les Églises sont devenues grandement étrangères l'une à l'autre, en se développant chacune dans un sens différent.

3) Toutefois, elles sont devenues aussi conscientes à présent que le schisme dans la foi est un grand mal et contredit la volonté expresse de Jésus-Christ. Devant la détresse des missions et la menace du communisme athée, la désunion constitue un terrible affaiblissement du christianisme, intérieurement et extérieurement. Tout cela ébranle les âmes et les pousse à s'entendre. C'est le moment de l'épuration des sentiments, sous certain rapport plus importante et plus difficile, et devant Dieu plus agréable, que la correction des erreurs. Il s'agit de voir dans l'autre un frère dans le Christ et un compagnon de combat. Le monde appelle aujourd'hui partout le bon Samaritain. Une tâche immense s'impose encore avant de parvenir à une entente dans la foi. « Nous avons besoin d'une THÉOLOGIE ŒCUMÉNIQUE qui ait de la compréhension pour la foi des autres, surtout en reconnaissant la préoccupation fondamentale qui la caractérise ». Les connaissances et l'expérience sont très importantes, mais pour le reste l'homme doit apprendre qu'ici on ne peut pas faire grand'chose. Il ne s'agit pas tellement de chercher et de créer des occasions, mais de bien utiliser celles qui se présentent toutes seules. Patience et prière peuvent abolir les conséquences de l'impatience du passé [1].

Dans l'hebdomadaire berlinois, *Die Kirche*, le Dr. Otto DIBELIUS, évêque évangélique de Berlin, a exposé le point de vue protestant envers le mouvement *Una Sancta*.

1. *Ū*, id.

Il constate que l'Église catholique et l'Église évangélique en Allemagne se trouvent actuellement en un état de proximité qui eût semblé, il y a peu de temps encore, impossible. Seulement ce phénomène, qui date de 1933, ne signifie pas un rapprochement entre Églises, mais un rapprochement entre des membres individuels des deux confessions. Le *Monitum* du 5 juin 1948 aurait dû enlever les illusions chez certains. « Il n'y a pas d'union entre les deux Églises. Il n'y a qu'un ici et là évangélique ou catholique. Une « troisième confession » comme union des deux autres est impossible ». Toutes les tentatives d'union ou de rapprochement d'ordre théologique doivent échouer, malgré l'apparence prometteuse. Il n'y a que l'alternative : « ou le christianisme évangélique vaincra le christianisme catholique, ou inversément. Rome et Wittenberg ne se rapprocheront pas, à moins qu'on ne prenne le chemin de l'*Aufklärung* (l'indifférence confessionnelle) ; mais personne ne le voudra ». Seulement, la haine de la chose ne fera pas oublier l'amour de la personne.

Dans une conférence radiodiffusée, l'évêque luthérien Wilhelm STÄHLIN s'est montré moins réticent, tout en reconnaissant l'existence d'oppositions graves entre les deux confessions. Le fait que l'Église catholique se déclare être, entre autres dans l'Instruction de février, en possession de la pleine vérité lui paraît difficilement acceptable. Bon nombre de malentendus et de différences de langage sont encore à dissiper avant d'atteindre aux véritables problèmes, au nombre desquels il cite la vénération des saints et plus particulièrement la dévotion mariale. Un des problèmes les plus difficiles est celui de la nature de l'Église avec ses nombreuses questions connexes dont le droit et sa relation avec l'amour et l'opération du Saint-Esprit [1].

M. G. STECK publie dans *Die Stimme der Gemeinde*, 1950, nº 8 et 9, un commentaire de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* destiné à « une rencontre sans illusions » avec le catholicisme. Il est curieux de voir le même journal s'insurger contre l'évêque O. Dibelius ci-dessus cité, à qui il

1. *Ibid.*

reproche de vouloir faire « une cathédrale épiscopale » de l'église Sainte-Marie de Berlin. Le journal se demande si bientôt ne suivra pas aussi la crosse « visible ou non ».

Le jeu d'OBERAMMERGAU de cette année a eu un EFFET ŒCUMÉNIQUE remarquable. La jeunesse protestante de Bavière à procuré à des milliers de spectateurs non catholiques, venant de divers pays, l'occasion d'établir des CONTACTS au moyen de discussions et de causeries. L'évêque luthérien Jean PAUTKE de Lubeck estime qu'à Oberammergau « l'Église une et sainte, la communauté de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ est représentée d'une façon si parfaite qu'elle ne pourrait l'être mieux dans ce monde imparfait. Nous nous unissons à d'innombrables chrétiens catholiques et évangéliques pour remercier Dieu d'avoir pu y assister »[1].

A EBERSWALDE (Allemagne, zone russe) existe depuis deux ans une association qui réunit catholiques et protestants. Celle-ci s'efforce de protéger les cimetières de toute déprédation et a installé sur la place centrale de la ville un grand tableau d'affichage donnant des nouvelles religieuses. Des CONFÉRENCES ont été organisées, où un prêtre catholique et deux pasteurs exposèrent les sujets, sur le thème du Rassemblement d'Essen : Sauver l'homme. Le succès a dépassé toute attente. Plus de 1500 personnes y assistèrent[2].

Autres milieux. — A TORRE PELLICE (Italie) s'est tenue du 25 au 28 septembre une conférence des Églises protestantes des pays latins d'Europe. Cette conférence, qui avait été convoquée par le Département d'Entr'aide des Églises du Conseil œcuménique, s'est tenue sous la présidence du pasteur BŒGNER. Dans une résolution ayant trait à la LIBERTÉ

1. *SŒPI*, 22 sept. et *Ü*, 1er août.
2. *SŒPI*, 3 novembre.

RELIGIEUSE, elle a manifesté le désir que l'Église catholique romaine prenne nettement position sur ce point.

Au début d'août, ont repris les « CONVERSATIONS D'OSBY » (Suède) organisées par le Dr. ROSENDAL de l'Église suédoise. Les discussions auxquelles prirent part des représentants des diverses confessions, catholique, orthodoxe, anglicane, vieille-catholique et luthérienne, portaient sur le vaste sujet comprenant la création, la chute, le péché, la grâce et la restauration de l'*Imago Dei* [1].

Grâce à l'ACTION CONCERTÉE de prélats grec-catholiques et grec-orthodoxes auxquels s'était joint le chef de la communauté évangélique arabe, l'Assemblée constituante de SYRIE a, en sa séance du 3 août, adopté à une grande majorité le texte amendé de l'art. 3 de la nouvelle Constitution. Suivant cet amendement, l'islamisme n'est plus déclaré religion d'État. Il demeure cependant la religion obligatoire pour le Président de la République alors que, par ailleurs, le *Figh* islamique (ancienne jurisprudence) sera la base principale de la législation publique [2].

En INDE, des membres des Églises catholique romaine, jacobite, Mar Thomas et de l'Inde du Sud se sont rencontrés le 16 juillet à KOTTAYAM (Travencore) où ils ont examiné comment il conviendrait de célébrer le 19e centenaire de l'arrivée de l'apôtre saint THOMAS aux Indes. On émit le vœu de voir considérer dorénavant la fête de saint Thomas comme un jour de fête nationale pour les chrétiens de l'Inde entière [3].

En UNION SUD-AFRICAINE, les conférences *Peter Ainslie*

1. Cfr Fr. FITCH, *A Visit to the Church of Sweden*, dans *The Cowley Evangelist*, november, p. 166.
2. Cfr *Le Lien*, sept.-oct., p. 215-218.
3. Cfr *SŒPI*, 29 sept. et Chronique p. 71.

Memorial Lectures inaugurées l'an dernier et organisées par un comité interconfessionnel d'ecclésiastiques et d'universitaires, se sont tenues pour la seconde fois au mois d'août. Cette réunion a également suscité de l'intérêt chez les catholiques.

Aux États-Unis, le *Living Church*, citant un ÉDITORIAL très irénique du *Catholic World* (« Un souffle d'air frais dans l'atmosphère étouffante des relations interconfessionnelles ») exprime le désir de voir surgir un « CARDINAL MERCIER AMÉRICAIN, qui serait prêt à entrer en conversation tant avec les chefs du Conseil œcuménique sur une base pratique selon la méthode d'Amsterdam, qu'avec les chefs de l'Église épiscopalienne sur une base semblable à celle de Malines ». Chez nous, ajoute le journal, nous avons besoin d'un autre Lord Halifax [1].

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le 5 août 1950, le patriarche ALEXIS de Moscou, le catholicos KALLISTRATOS de Georgie et le catholicos GEORGES VI de l'Église arménienne, se sont rencontrés à Tiflis (Caucase) et y ont élaboré un « APPEL A TOUS LES CHRÉTIENS DU MONDE » en faveur de la paix, en se référant au manifeste de Stockholm [2]. Ces prélats s'adressent à « tous les révérends chefs des Églises chrétiennes » (sauf en ce qui concerne les fidèles catholiques auxquels ils en appellent directement) contre les « fauteurs d'une nouvelle guerre », au nombre desquels ils rangent, comme on sait, le « Vatican ». Le Dr. G. FISHER, archevêque anglican de Cantorbéry, a envoyé le 13 août une LETTRE au patriarche Alexis dans laquelle, tout en s'associant aux sentiments pacifiques du Patriarche, il décline son invitation, en lui rappelant la résolution de la

1. *LC*, 27 août.
2. Cfr *Nouvelles Russes*, 11 août. L'Appel a paru dans la *Pravda* du 5 août.

conférence de Lambeth 1948 relative à la guerre et la paix. Le problème de l'énergie atomique ne peut être traité isolément ; il n'est qu'un aspect de la tragique situation actuelle qui voit, l'un après l'autre, les accords internationaux faire faillite. Il faut donc d'abord un profond changement d'attitude. En terminant, l'archevêque note que ces divergences d'opinion sont surtout de caractère politique et qu'elles n'affectent en rien l'unité de sentiments qui le lie au Patriarche dans leur désir commun de paix. « Je me réjouis toujours des relations fraternelles et chaleureuses qui existent entre l'Église orthodoxe russe et l'Église anglicane et je demeure fort désireux de les étendre et de les approfondir autant que possible »[1]. *LC* remarque à ce propos que le Dr. Fisher retourne élégamment vers les Russes l'accusation qu'ils avaient lancée lors de l'assemblée d'Amsterdam, et suivant laquelle ils reprochaient aux Églises d'Occident de s'engager sur le terrain politique[2]. L'archevêque, de son côté est convaincu que l'Église russe est dans l'impossibilité de s'informer suffisamment sur ce qui se passe dans le monde.

Du 2 au 6 octobre une CONFÉRENCE « TRIPARTITE » réunissant des membres anglicans, presbytériens et orthodoxes (ces derniers, venus des milieux orthodoxes russes de Paris) s'est tenue à ELFINSWARD (diocèse anglican de Chichester). Ils appartenaient tous au mouvement des Étudiants chrétiens. Une journée fut consacrée à chacune des trois communions représentées. Le Rév. A. C. HEBERT, S. S. M., parla de l'anglicanisme ; l'Orthodoxie fut présentée par le prof. ZANDER, et le prof. BURLEIGH d'Édimbourg fit un exposé sur l'Église presbytérienne d'Écosse. L'on s'est efforcé de sonder la vie ecclésiastique de chacune

1. *CT*, 25 août ; *SŒPI*, 1 sept.
2. *LC*, 3 sept.

des confessions, et la participation à la vie liturgique des uns et des autres y contribua singulièrement [1].

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Une grande INQUIÉTUDE et un « état de tension » règne dans les milieux anglicans à propos des pourparlers annoncés entre les représentants de l'Église anglicane et les non-conformistes [2]. Le Dr. G. FISHER, dans la Convocation du début de septembre, a donné l'assurance que les DISCUSSIONS sur le rapport qui est attendu pour la fin de 1950 ne commenceront à la Convocation de Cantorbéry qu'au moins UN AN APRÈS la publication du document. Cette discussion n'aura donc pas lieu en mai prochain, comme certains l'avaient redouté [3].

En vue de ces discussions sur les possibilités d'union avec les non-conformistes, des PRIÈRES SPÉCIALES ont été recommandées par le Conseil pour la défense des principes ecclésiastiques (CDCP). Ce Conseil a tenu sa 8e conférence annuelle le 31 mai et le 1er juin. Sur un feuillet de prières destiné à une large diffusion la CRAINTE est exprimée que ces négociations ne reçoivent le même déroulement fâcheux que celles de l'Inde méridionale, ce qui entraînerait un conflit des consciences, des divisions dans l'Église d'Angleterre et finalement la dissolution de la communauté anglicane. Il s'agit de tenir fermement aux « principes vitaux de Foi et Constitution qui nous ont été transmis depuis l'âge apostolique » et d'éviter un « *South India* chez nous ». A la conférence de mai-juin l'ABBÉ DE NASHDOM constate que *South India* était en quelque sorte devenu un moyen pour arriver au but : l'établissement d'une fédération pan-protestante en Angleterre, mais ce serait la ruine de l'Église anglicane. Le Rév. PAWLEY, recteur d'El-

1. Cfr *Vers l'Unité Chrétienne*, sept.-oct., pp. 18-19.
2. Cfr Chronique p. 329.
3. *CT*, 15 sept.

land et le Dr. E. L. MASCALL d'Oxford ont parlé dans le même sens [1].

Le RAPPORT *Catholicity* présenté à l'archevêque de Cantorbéry en 1947 est actuellement complété par un NOUVEAU RAPPORT intitulé *The Catholicity of Protestantism* (Lutterworth Press), composé par un groupe de théologiens des Églises libres. Les mêmes questions sur le conflit entre les traditions catholique et protestante, posées dans le temps par le Dr. Fisher, ont été mises à l'étude ici. On y corrige la description du protestantisme faite dans *Catholicity* en se référant fréquemment aux œuvres de Luther. En conclusion la nécessité d'étudier de plus près la nature de l'autorité et l'œuvre du Saint-Esprit dans l'Église se fait de plus en plus sentir [2].

L'évêque de Derby, le Dr. A. E. J. RAWLINSON, président anglican du Comité mixte pour les pourparlers entre les représentants de l'archevêque de Cantorbéry et des Églises évangéliques libres,. vient de publier un livre : *Problems of Reunion* qui n'est pas précisément de nature à dissiper les inquiétudes relevées. L'A. se demande si l'Église anglicane ne devrait pas, pour sortir de son isolement, s'engager davantage dans la voie du christianisme évangélique puisque l'unité avec Rome ou avec l'Orthodoxie n'est pas à prévoir de si tôt. Il blâme ceux qui refusent de donner leur consentement aux schèmes de réunion avec les groupements protestants ainsi que la minorité des évêques qui en 1948 à Lambeth se déclarèrent contre le schème de l'Inde méridionale [3].

1. *Faith and Unity*, N° 51 et 52. Le numéro de novembre-décembre (53-54) publie une étude du prof. Louis A. HASELMEYER sur le *Sacerdoce et la Réunion*, où sont examinés les divers « schèmes de réunion ».

2. Cfr *Theology* d'octobre. Ces publications, ainsi constate cette revue, « montrent que les conditions pour la réconciliation théologique sont beaucoup plus favorables qu'on n'aurait pu supposer » (p. 362).

3. *Problems of Reunion* (Eyre and Spottiswoode, Londres 1950), chap. X : *The Future of Anglicanism*.

Église de l'Inde méridionale. — Le Most Rev. Arthur M. HOLLIS de Madras, modérateur de la CSI, a visité les U. S. A. après avoir fait une tournée en Angleterre [1]. *LC* du 24 septembre publie une de ses INTERVIEWS dont nous empruntons ce qui suit :

La CSI compte environ 1.100.000 fidèles répartis sur 14 diocèses. 4 des 14 évêques furent membres de l'épiscopat anglican. La plupart des membres du clergé, au nombre de 1.000 environ, sont des Indiens. Si le problème de la CSI est à la fois théologique et doctrinal, il se pose, en pratique, d'une manière autre que dans les pays déjà christianisés. En pays de mission, le chrétien est plus conscient de sa responsabilité envers le « monde ». C'est l'unité du témoignage qui s'impose dans un pays comme l'Inde du Sud. L'Église de l'Inde méridionale ne veut pas être une nouvelle dénomination, mais une Église adaptée à la situation locale. Un Hindou haut placé a déclaré à l'évêque que dans l'Inde il y a plus de dénominations chrétiennes que de castes parmi les Hindous. Lors de son séjour en Angleterre il s'est abstenu de célébrer la Sainte Communion, car comme les Convocations de Cantorbéry et d'York lui imposent de célébrer dans une église de l'Église d'Angleterre, il a préféré ne pas célébrer pour ne pas froisser les autres Églises représentées dans la CSI. — Relevons encore une phrase, à laquelle souscrirait sans doute le Dr. Rawlinson cité ci-dessus, mais qui explique l'inquiétude des autres : « L'épiscopat est important, mais nous pouvons exister sans lui. On ne peut pas lier Dieu à l'homme par des moyens extérieurs ».

Le Dr. Ayyadurai JERUDASEN APPASAMY vient d'être consacré évêque du nouveau diocèse de COIMBATORE. Par la création de ce diocèse l'Église de l'Inde du Sud s'accroît de 30.000 membres, dont 23.000 sont d'origine congrégationaliste et 7.000 d'origine anglicane ou méthodiste [2].

Faith and Unity d'octobre (p. 194-195) contient un ARTICLE du Rév. G. B. BENTLEY sur l'Union en Inde méridionale :

1. Cfr Chronique p. 329.
2. *SŒPI*, 3 novembre.

Pourquoi cette union constitue-t-elle une trahison envers l'unité de l'Église anglicane ? En raison de ce que les ministres épiscopaliens sont interchangeables avec d'autres qui ne le sont pas, fait qui n'est pas seulement propre à la période d'essai de trente ans (pour le « *growing together* ») mais qui a été déclaré par la CSI comme absolument fondamental et non susceptible de révision. Puis, malgré les apparences, l'Union Sud-Indienne est sous certains rapports plus exclusive de caractère que l'Église d'Angleterre. Elle n'accorde de place ni aux membres convaincus des Églises libres, ni aux Anglicans résolument épiscopaliens. « L'Église de l'Inde méridionale est le produit, non pas d'une réunion mais d'un regroupement ». N'ayant pas la force de guérir les blessures théologiques profondes du christianisme, elle est potentiellement un élément de schisme.

Le même bulletin mentionne les paroles du DOYEN DE CHICHESTER à la Convocation de mai dernier concernant le mouvement parallèle en Angleterre : « Ce qui se passe dans l'ensemble du mouvement d'unité est un lent processus d'enchaînements consistant à dire : « Vous concédez ceci, mais alors soyez aussi d'accord avec cela ». Si cela continue, je prévois la complète désintégration de la communion anglicane. Cela m'alarme jusqu'au plus profond de mon être ».

Vieux-Catholiques. — Dans son synode général de mai dernier à Dublin, l'ÉGLISE D'IRLANDE a décidé d'établir des relations d'intercommunion avec les Églises vieilles-catholiques. L'archevêque d'Utrecht en a été informé par le Dr. J. A. GREGG, archevêque d'Armagh et l'intercommunion est établie.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Pour le LUTHÉRANISME AMÉRICAIN, l'année 1950 a été d'une grande importance. Durant cette année, plusieurs synodes se sont occupés du problème de l'union des luthériens aux U. S. A.

L'immigration comptait jadis plus de 150 groupements particuliers. Aujourd'hui il y en a encore 18 qui sont indépendants, dont 6

comptent ensemble 5.729.155 membres, c.-à-d. plus de 96 % de tous les luthériens d'Amérique et du Canada (6.133.627). Pratiquement on distingue à présent trois grandes unions : L'Église luthérienne unie d'Amérique (*American Lutheran Conference :* 1.952.569 m.) ; le Synode luthérien du Missouri *(Lutheran Synodical Conference* : 1.677.841 m.) ; l'Église luthérienne Augustana (environ 500.000 m.) [1].

L'Église luthérienne américaine (115.000 membres) formée en 1930 par la fusion des synodes de Iowa, Buffalo et Ohio, réunie le 12 octobre à COLUMBUS (Ohio), approuva les premières démarches pour la FUSION avec deux autres communautés : *l'Église luthérienne évangélique* (800.000 membres) et l'*Église luthérienne évangélique unie* (45.000 membres, l'ancienne Église luthérienne évangélique danoise) [2].

L'*Église luthérienne unie*, au cours de sa session du 6 octobre à Des Moines (U. S. A.) a voté son AFFILIATION au NOUVEAU CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES DU CHRIST aux U. S. A., qui doit se constituer en décembre [3]. L'Église danoise a pris la même décision. Depuis l'entrée du luthéranisme en Amérique, il y a 300 ans, ce sera la première fois que des communautés luthériennes feront partie d'une organisation interconfessionnelle nationale. Celle-ci sera l'ÉLARGISSEMENT DU CONSEIL FÉDÉRAL des Églises du Christ, organisé en 1908 et comprenant 24 dénominations avec un nombre total de 24 millions de membres [4].

1. Cfr un article de E. E. RYDEN dans *The Christian Century*, cité par *Ü*, 15 sept., et *SŒPI*, 29 sept.
2. *Id.*, 3 novembre.
3. Cfr Chronique p. 331.
4. Cfr Charles Clayton MORRISON, *The Ecumenical Trend in American Protestantism*, dans *ER*, octobre 1950. — Une des personnalités les plus marquantes du Conseil fédéral, le Rév. Dr William Barrow PUGH, membre du Comité central du Conseil œcuménique, vient de mourir dans un accident d'auto. Il avait beaucoup contribué à la création du nouveau Conseil national.

Le CONSEIL INTERNATIONAL D'ÉGLISES CHRÉTIENNES — une société pour la défense du protestantisme en danger, constitué il y a deux ans à Amsterdam en opposition au Mouvement œcuménique [1] — a tenu du 16 au 23 août un CONGRÈS à Genève. Le congrès rassembla des représentants de 41 nations « de tendance fondamentaliste seulement, c.-à-d. de stricte observance calviniste » [2]. Les assises se tinrent au Grand-Théâtre ; on exprima le regret qu'elles n'aient pas pu être tenues dans la cathédrale Saint-Pierre, « l'église où Calvin prêcha ». Le pasteur W. H. GUITON, vice-président du Conseil et éditeur d'un Bulletin *Cri d'alarme*, parla sur *l'œcuménisme et la Bible* [3].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Les espoirs exprimés en 1949 à Chichester par le prof. ALIVISATOS et le 16 juillet dernier à Toronto par l'archevêque GERMANOS de Thyatire se sont enfin réalisés : fin octobre le Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Grèce, quelque peu hésitant après Amsterdam [4], a CONFIRMÉ sa décision première de COLLABORER PLEINEMENT aux travaux du Conseil œcuménique des Églises. Ce n'est probablement pas sans connexion avec la réunion de Toronto en juillet dernier [5] où les représentants orthodoxes se sont montrés surtout influents dans la formulation de certains passages du Rapport sur *l'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Église* [6]. Signalons la Section IV, par. 4, avec la phrase : « Le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les

1. Cfr Chronique 1948, p. 323.
2. *La Tribune de Genève*, 4 août.
3. *Journal de Genève*, 18 août ; *id.* 20 août.
4. Cfr Chronique 1949, p. 301.
5. *Id.*, 1950, p. 333 et s.
6. On en trouve le texte anglais complet dans *ER* d'octobre.

autres comme des Églises dans le vrai et le plein sens du terme ». Si le rapport n'est pas directement « un document infiniment confus »[1], ces interventions ont rendu pourtant son contenu idéologique moins homogène et moins « clos » et du reste non dépourvu de contradictions internes. Le Dr. Floyd W. Tomkins, secrétaire de *Faith and Order* pour l'Amérique, écrit que le projet du rapport a dû être revisé jusqu'à quatre fois[2]. Il ajoute que pour plusieurs membres du Comité le fait d'être membre du Conseil sans que cela implique pour une Église la nécessité de reconnaître les autres membres comme Églises, est apparu comme une idée nouvelle. Le Dr. Tomkins estime qu'en établissant ce rapport, le comité central a accompli un travail qui s'imposait. *ER* d'octobre constate également un progrès dans l'intelligence de la nature et de la tâche du Conseil. Plusieurs problèmes apparurent comme neufs à plusieurs membres du Comité central, qui en éprouvèrent comme un « choc ». On a hésité à affirmer la nécessité du point susmentionné, « mais un certain nombre d'Églises des différentes confessions considéraient cette affirmation comme essentielle, si elles veulent participer de plein cœur au Conseil ». La revue ajoute qu'il se produisit des moments de réelle angoisse, où il parut que le Conseil œcuménique arrivait à une véritable crise de son histoire. Mais ce fut une crise « pour la vie ». « A la fin de la discussion tous les présents comprirent mieux les vraies différences qui existent entre les Églises-membres du Conseil dans la conception de l'Église, et aussi l'œuvre réelle du Saint-Esprit par laquelle ces Églises ont été rassemblées »[3].

1. Cfr *CT*, 11 août, p. 587.

2. Cfr *LC*, 30 juillet. Dans le Procès-verbal, publié depuis, on peut constater que même une cinquième retouche, légère celle-là, fut nécessaire.

3. *Irénikon* espère bientôt publier un commentaire sur ce document. Le R. P. Dumont (dans *Vers l'Unité Chrétienne*, N° 26, p. 18) estime que, malgré les réserves encore à faire, « il n'est pas douteux que le document du Conseil représente un pas important dans la voie où pourrait s'amorcer un dialogue avec l'Église romaine ».

Dans une INTERVIEW accordée par le métropolite GERMANOS de Thyatire à l'évêque orthodoxe grec KOKKINAKIS de San Francisco, le point de vue orthodoxe sur le Conseil œcuménique a été exprimé comme suit :

« Quiconque connaît l'histoire du Conseil œcuménique et le rôle qu'il joue en facilitant à toutes les Églises un travail en commun, ne peut douter de sa valeur. L'extension que l'Assemblée d'Amsterdam a donnée au Conseil a fait craindre à certains qu'on ne plaçât les Églises historiquement fondées et établies sur le même pied que les dénominations protestantes. L'Église orthodoxe a toujours eu le courage de proclamer non seulement ses positions de fait mais aussi ses positions dogmatiques, et elle s'est nettement exprimée chaque fois qu'elle a pu craindre qu'on ne formulât des principes contraires aux convictions dogmatiques orthodoxes. Elle n'a rien à craindre d'une collaboration au Conseil œcuménique ; au contraire, elle y a de multiples avantages, à commencer par la possibilité d'exposer ses positions au monde protestant, et de donner peu à peu une compréhension plus complète de l'esprit de l'Orthodoxie » [1].

L'ASSOCIATION CHRÉTIENNE DES ÉTUDIANTS DE GRÈCE a adopté, lors de sa deuxième conférence, des résolutions touchant l'attitude de l'Association envers les autres chrétiens et le mouvement œcuménique. Affirmant leur attachement à l'Église orthodoxe de Grèce, les membres de l'association expriment le désir de voir cette Église participer activement aux travaux du mouvement œcuménique.

Après un témoignage d'amour adressé à toutes les associations chrétiennes d'étudiants des autres confessions réunies au sein de la Fédération, la quatrième des résolutions est la suivante : « Nous exprimons notre vif désir de voir régner une meilleure compréhension réciproque et s'établir des contacts plus fréquents avec les MOUVEMENTS D'ÉTUDIANTS CATHOLIQUES, en particulier ceux affiliés à *Pax Romana*. Nous sommes fermement

1. *The Orthodox Observer* (N. Y.), 15 octobre ; *SŒPI*, 20 octobre.

convaincus que tout effort pour l'union des Églises restera incomplet tant que toutes les traditions ecclésiales importantes ne s'y seront pas associées »[1].

Au début de septembre à STEIN-NÜRNBERG, près de cent ÉTUDIANTS en théologie de tous les continents se sont réunis en conférence prenant comme thème : « La préparation théologique nécessaire dans le monde moderne ». Parmi les orateurs citons le prof. Hans IWAND (luthérien), le Rév. Frank BENNET (anglican), Miss Sarah CHAKKO (de l'Église orthodoxe syrienne de l'Inde du Sud), M. Zika Prvulović (orthodoxe serbe). Notons l'impression d'un délégué anglican qui en était à sa première expérience œcuménique internationale :

« Pour la première fois, j'ai entrevu la signification du mot : œcuménisme. Il est essentiellement le lieu où s'évanouissent les idées préconçues que l'on s'est faites sur d'autres hommes, d'autres Églises, d'autres nations ; le lieu où s'affrontent et s'effondrent personnes et idées... Nous qui sommes dans le mouvement œcuménique, nous « partons vraiment sans savoir où nous allons ». C'est une grande aventure de la foi. Il ne nous est pas demandé d'abandonner ni de mépriser nos traditions, mais d'en apporter les trésors au fonds commun [2] ».

Pour l'ASIE ORIENTALE le Conseil œcuménique et le Conseil international des Missions auront désormais leur SECRÉTAIRE SPÉCIAL en la personne du Dr. Rajah B. MANIKAM, membre de la Fédération des Églises luthériennes évangéliques de l'Inde et secrétaire exécutif du Conseil chrétien national de l'INDE et du PAKISTAN. Sorte d'« ambassadeur itinérant » le Dr. Manikam est chargé d'établir et de consolider les liens entre les Églises d'Asie orientale et celles des autres pays du monde.

1. *SŒPI*, 15 septembre.
2. *Id.*, 29 septembre.

En Allemagne, à TREYSA, des conférences officielles d'études du Conseil œcuménique ont été organisées pour la première fois durant la première moitié du mois d'août. Les décisions de Toronto y ont été examinées [1].

FOI ET CONSTITUTION. — Le Dr. Visser 't Hooft souligna dans son exposé de Toronto la raison d'être de la section *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique. Il s'agit de découvrir les causes profondes des décisions, « car l'unité spirituelle ne peut pas bien se développer dans l'atmosphère stérile du principe de laisser vivre » (p. 60).

Le Rév. Oliver TOMKINS, secrétaire de la commission *Foi et Constitution*, vient de publier un petit ouvrage *The Church in the Purpose of God* (39, Doughty Street, Londres, W. C. 1) en tant qu'introduction au travail de ladite commission. Cet opuscule veut combler une lacune depuis la conférence d'Édimbourg 1937 et être une préparation à la prochaine conférence à Lund en 1952. Une feuille avec des intentions de PRIÈRES pour la SEMAINE DE L'UNION est jointe à ce volume.

Le 6 octobre M. Tomkins a commencé une TOURNÉE de trois mois en Égypte, Éthiopie, Inde et Ceylan, où il discutera avec les dirigeants des Églises la question de leur COLLABORATION à la 3e Conférence *Foi et Constitution* (Lund 1952). Celle-ci, suivant l'intention de ses organisateurs, pourrait devenir un lieu de rencontre pour ceux qui travaillent à des projets d'union dans diverses parties du monde. Des entretiens sont prévus avec les comités chargés d'étudier la question de l'Unité de l'Église au Ceylan et en Inde du Nord, ainsi qu'avec le Comité de l'Église-unie de l'Inde du Sud, actuellement en négociation avec les luthériens du pays. Le secrétaire de *Foi et Constitution* examinera également la question de la participation

1. *Id.*, 25 août.

des chefs de l'ÉGLISE SYRIENNE JACOBITE de l'Inde du Sud, de l'ÉGLISE COPTE D'ÉGYPTE et D'ÉTHIOPIE et de l'Église orthodoxe d'ALEXANDRIE aux travaux de cette commission [1].

Une réunion de *Foi et Constitution* (la commission pour l'intercommunion) a eu lieu en septembre à BIÈVRES, près de Paris, sous la présidence de l'archevêque Y. BRILIOTH de l'Église suédoise et à laquelle participaient le Dr. Wilhelm STÄHLIN, l'évêque luthérien d'Oldenbourg et le pasteur MENN, président du centre œcuménique d'Allemagne.

Mentionnons enfin que le Conseil œcuménique vient de terminer un FILM SONORE de 16 mm. sur l'œuvre de coopération des Églises dans le monde. Ce film sera également utilisé en télévision ; il s'intitule : *Les Églises travaillent ensemble* [2].

Novembre 1950. D. T. S.

1. *Id.*, 13 octobre.
2. *Id.*, 22 septembre.

LIVRES REÇUS *(suite)*

FRANÇOIS LEURET et HENRI BON, *Les Guérisons miraculeuses modernes*, avec radiographies, plans et graphiques. (« Bibl. de médecine cathol. »). Paris, Presses Univ. de France, 1950 ; in-12, 265 p. — Dom J. DE MONLÉON, *Traité sur l'Oraison*. Paris, Nouv. Éd. Lat., 1950 ; in-12, 157 p. — JEAN CALÈS S. J., *Un Maître de l'exégèse contemporaine, le Père Ferdinand Prat, S. J.* Paris, Beauchesne, 1942 ; in-12, 208 p. — *XXV Lettres inédites du Père de Foucauld*. Paris, Bonne Presse, 1947 ; in-12, XXI-96 p. — ALBERT FLORY, *Charles de Montalembert*. (« Les grandes Figures chrétiennes »). Id., 1947 ; in-12, 96 p. — H. CH. CHÉRY, *Pour bien dialoguer la Messe*. (« L'Action liturgique »). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-12, 50 p. — I. MARTYNOV, *Chostakovitch*, trad. de Rostislav Hofmann. Paris, Éd. du Chêne, 1946 ; in-12, 205 p. — GASTON SALET, S. J., *Richesses du Dogme chrétien*. Le Puy, Mappus, 1946 ; in-12, 237 p.

Notes et Documents.

I

Les Directives du Saint-Office (20 décembre 1949) vues par l'Orthodoxie grecque.

L'importance attribuée au récent document pontifical par les milieux unionistes grecs apparaît déjà dans la personnalité de ceux qui furent chargés d'en rendre compte. C'est, en effet, au métropolite de Thyatire, Mgr Germanos, et au professeur Alivizatos qu'EKKLESIA allait demander d'en entretenir ses lecteurs. Le métropolite intitulera son article : « L'évolution de l'Église catholique romaine » (Ekklesia, 1950, N° 7), et M. Alivizatos préférera parler de « La nouvelle tendance du Vatican » (Ekklesia, 1950, N° 9, 10, 11) ; chacun pourtant ne dissimulera pas l'importance des récentes directives romaines.

Disons que l'article de Mgr Germanos, moins long d'ailleurs, considère la publication avec l'œil d'un Grec qui réside depuis longtemps en Angleterre. Il lie son exposé au récit de la correspondance publiée par le *Times*, dans le courant de l'automne dernier. Il note au passage, sous la plume des correspondants anglicans, différents éléments : l'Église romaine ne cesse pas de vouloir apparaître comme l'unique arche de salut; il est compréhensible qu'elle ne puisse accepter d'accommodement quant aux dogmes fondamentaux. Relevons au passage la remarque que, dans le monde anglo-saxon, aucune œuvre et aucune personnalité de premier plan ne parvient à s'imposer du côté catholique, comme il s'en trouve du côté protestant. Mais ce qui provoque de vives sympathies, c'est l'attitude si nette du Pape Pie XII contre le marxisme athée ; elle fait naître l'espoir d'une collaboration possible entre l'Église catholique et les autres branches du monde chrétien. A la veille de l'année sainte, on attendait un geste du Vatican qui permettrait d'établir un programme de conversations libres et publiques entre les représentants des différentes confessions.

Le métropolite se plaît à rappeler les cordiales relations qui, durant la seconde guerre mondiale, sous l'impulsion de l'association *Le*

Glaive de l'Esprit, intervinrent, sur le terrain patriotique et social, entre catholiques et anglicans et les conférences que présidaient ensemble le cardinal-archevêque de Westminster et l'archevêque de Cantorbéry. C'est du côté catholique que ces contacts avaient été rompus, car on n'y pouvait renoncer au désir d'accroître les conversions individuelles. Le *Monitum* du Saint-Office, à la veille de l'Assemblée d'Amsterdam, témoignait d'un nouveau raidissement. Pourtant, l'article final du *Times* pouvait conclure : « Il existe un large désir chez les protestants et chez certains catholiques romains, pour que soient reprises des conversations sur le terrain du dogme et du culte, mais il n'apparaît pas encore qu'il y ait une harmonie suffisante entre les points de vue des Églises concernant leurs droits et leur juridiction pour justifier des contacts officiels. Très probablement, le rapprochement le plus utile, si l'on tient compte de ce qui a déjà eu lieu, serait de réunir d'une manière privée des théologiens des différentes confessions et de publier les résultats de leurs discussions. Les Églises pourraient ensuite manifester leur accord. L'essentiel est de dissiper l'impression qu'en Angleterre les Églises ne désirent pas l'union avec ce même zèle que, il y a quelques années, un libre échange de vues manifesta.

Ce climat nouveau n'avait pu manquer d'attirer l'attention du Vatican. Le 28 février 1950, la Congrégation du Saint-Office publia des directives pour les catholiques romains qui participent aux discussions avec les non-catholiques sur des problèmes concernant la foi ou d'autres matières importantes. Par ce document, le Vatican tempérait son *Monitum* de juin 1948 et, avec des précautions, ouvrait la porte à des discussions officielles entre catholiques et autres chrétiens sur les problèmes de l'union et de la défense commune des principes fondamentaux du droit naturel et de la religion. Les réunions éventuelles pourraient être ouvertes et clôturées par une prière récitée en commun.

Après avoir résumé les sept points des Directives romaines, le métropolite conclut brièvement : « Celui qui se rappelle les foudres que le Vatican réservait autrefois par la bulle interdisant toute participation des catholiques aux congrès panchrétiens et qui relit l'interdiction de juin 1948 à l'occasion du congrès d'Amsterdam ne peut s'empêcher, bien qu'avec reconnaissance, d'être étonné du changement survenu dans les conceptions du Vatican, malgré les réservés exprimées ».

Mgr Germanos n'aborde pas l'analyse du document pontifical, ni

même de son contexte immédiat ; pour l'Angleterre, il décrit le climat qui en vit la parution.

Autrement poussée est l'étude de M. Alivizatos ; nous en ferons de larges citations, car l'autorité de l'auteur, tant dans le domaine du droit canonique que dans celui de l'œcuménisme, rend son témoignage précieux.

Il commence par noter « que les détails de ce document historique, indépendamment de leur importance et de leur signification, ne doivent pas occuper autant que le document lui-même ; celui-ci représente incontestablement un retournement de la politique du Vatican en face du reste du monde chrétien, retournement qui marque essentiellement un début dans l'abrogation de la politique du *non possumus* ».

Après avoir rappelé la position absolue qui fut jusqu'à ces derniers mois celle du Vatican en regard des relations entre catholiques et autres chrétiens et souligné qu'à la veille de l'Assemblée d'Amsterdam cette position avait encore été affirmée, M. Alivizatos ajoute : « Pourtant le cours réel des choses était pour une autre directive. Ceux qui étaient clairvoyants savaient et pressentaient cette tendance nouvelle, parce que les faits parlent davantage que toutes les réserves ; ils croyaient qu'elle s'imposait et ils ne furent pas trompés. Les indices de ce retournement étaient tels qu'il ne fallait pas une prescience particulière pour le pressentir à bon droit. Certes, la récente évolution ne doit pas faire soupçonner un renversement des principes reconnus jusqu'à présent. Ce serait là une explication superficielle. Les bases demeurent les mêmes et les indications minutieuses du document insistent surtout sur ce qui est obligatoire et nécessaire. Inébranlable est le point de départ ; l'Église, sa vérité, son chef, dans leur nature et dans leurs visées demeurent inchangés. L'évolution et le changement de directive ne signifient, à présent, rien d'autre qu'une modification de méthode et de système, bien qu'ils paraissent absolument opposés à ce qui était en vigueur jusqu'à présent.

» Comment en serait-il autrement ? L'Église n'est-elle pas un organisme vivant ? N'a-t-elle pas une puissance d'élasticité et de prudente adaptation aux évolutions de la vie ? La contre-réforme ecclésiastique ne succéda-t-elle pas à la réforme et l'auto-libération du Pape sous Mussolini à son auto-emprisonnement sous Victor-Emmanuel, pour appliquer le même principe de l'absolue sauvegarde de l'autorité ecclésiastique et des droits de l'Église ? Les apparences ne jouent aucun rôle et la substance est l'essentiel. La théorie est

complètement secondaire devant l'importance de la vie pratique. Tel un organisme en tout bien ordonné, l'Église catholique romaine ne néglige jamais complètement la valeur des faits ; elle sait les suivre à l'occasion. Assurément les premiers ont leur valeur et les apparences ont la leur pour la formation d'une tradition plus jeune. Pour les observateurs superficiels la récente évolution présente un aspect paradoxal ; pour les plus clairvoyants, par contre, cette évolution tardive et qui n'apparaît que d'une manière incertaine se développe lentement et avec réserve, sa manifestation a été imposée par les circonstances et son extériorisation est une question de formulation technique. Le rythme lent de l'évolution est imposé à un organisme par nature conservateur comme l'Église et l'estimation des faits suggère le temps et le moment de l'annonce du changement. L'évolution a lieu, non seulement lorsque l'organisme n'est pas en danger, mais surtout lorsque le but inlassablement poursuivi est servi par elle. C'est ainsi seulement que peut être sauvegardé le caractère éternel de l'Église ».

Pour expliquer les faits extérieurs dont il a évoqué la force, M. Alivizatos se tourne vers le mouvement œcuménique. « De nos jours, dit-il, et depuis trente ans et plus, le mouvement unioniste des Églises chrétiennes, sous la forme du mouvement œcuménique s'est considérablement développé. Les superficiels seuls n'ont pu le suivre, estimer ses causes les plus profondes et apprécier le renforcement de contacts qui, assurément et de nos jours encore, n'apporteront pas l'union des Églises et de l'ensemble du monde chrétien, mais qui néanmoins la préparent pour la réaliser dans un avenir éloigné, ainsi que l'a voulu et prophétisé le Christ ».

M. Alivizatos analyse longuement le mouvement œcuménique. Il rappelle qu'il y a cinquante ans la séparation du monde chrétien était désolante et que celui qui aurait imaginé pouvoir nouer des contacts avec d'autres confessions chrétiennes risquait d'être considéré comme traître à sa propre Église. Depuis lors, et surtout depuis trente ans, un grand pas a été posé ; une atmosphère a été créée qui a imposé le respect mutuel et l'estime réciproque des différentes Églises chrétiennes, au lieu de l'indifférence, du mépris et du fanatisme qui avaient eu trop longtemps cours. L'auteur sait mieux que tout autre combien de peine et d'efforts il a fallu déployer pour faire reconnaître l'autorité, la position et la valeur de sa propre Église parmi les autres communautés chrétiennes.

C'est dans une seconde période de son histoire que le mouvement œcuménique est entré ; sa caractéristique principale sera la continua-

tion des contacts d'une manière plus méthodique entre les représentants de différentes Églises, à l'occasion des réunions ecclésiastiques internationales et des congrès théologiques. Outre qu'elles développent la conscience d'une solidarité chrétienne réelle, le but de ces réunions n'est pas autre que de permettre une connaissance réciproque profonde. Jusqu'à présent les Églises chrétiennes se connaissaient l'une l'autre par des visites officielles, des observations peu scientifiques et des formulations superficielles des différences théologiques. De là, une séparation plus profonde, une ignorance incroyable, des malentendus inouïs et des représentations fantaisistes au sujet de la foi de l'une ou l'autre Église qui aboutissaient à cette interrogation insensée : est-ce que cette Église chrétienne ou celle-là croit dans le Christ ?

Après avoir souligné qu'il n'est pas de moyen plus approprié pour arriver à une connaissance authentique des positions respectives que d'entendre les représentants autorisés de chaque confession, M. Alivizatos poursuit : « Il ne s'agit pas de discussions dogmatiques au sens strict du mot, encore moins de concessions quelles qu'elles soient, que personne n'est disposé à faire, ni à accepter si elles étaient offertes. Il ne s'agit pas non plus d'accommodement en vue de faire réussir une union improvisée, superficielle et peu franche, destinée à se rompre au lendemain de sa réalisation. Il s'agit seulement de développer les éléments authentiques et essentiels de chaque Église ; c'est seulement lorsqu'on sera arrivé ainsi à une compréhension complète, œuvre de longue haleine, que viendra le jour de la discussion, de l'étude critique et de l'examen des différents éléments d'accord, de rapprochement et de complète union, tâche plus longue encore. Alors pourrait intervenir une union véritable, impérieuse et unique ; celle-ci serait principalement une mise en application, parce qu'elle aurait été systématiquement précédée de l'étude de base nécessaire.

» Mais cet effort, aujourd'hui lointain, demain plus rapproché, pour le rétablissement des liens brisés, qui aux yeux de certains, à cause de la longue habitude de la séparation, apparaît vain, n'est pas la seule préparation. Il y a quelque chose d'autre plus profond et plus impérieux encore ».

L'auteur développe alors la menace du péril communiste qui pèse sur le monde chrétien et qui n'a d'autre but que de le détruire pour le remplacer par une idéologie matérialiste ; il montre comment le christianisme est passif devant l'imminence de ce danger et combien la division entre chrétiens affaiblit la résistance qu'il pourrait ap-

porter. Le mouvement œcuménique n'est pas resté indifférent devant le péril, mais plusieurs parmi les Églises chrétiennes craignent que la création d'un front commun des croyants ne nuise à la foi de leur propres fidèles. Le moment n'est pourtant pas d'élaborer des systèmes et le rôle de la théologie ne serait, en l'occurrence, nécessaire que pour découvrir quels sont les véritables alliés. Il en vient alors à la position de l'Église catholique :

« En face de la situation réelle de l'univers, quelle est la position de la plus grande Église chrétienne, l'Église catholique romaine, dont l'histoire et le dynamisme sont suffisamment connus et constituent des présupposés de son activité ? Elle a envisagé le danger immédiat, spirituel et idéologique, au moment opportun et dans son entièreté. Sur ce point, beaucoup moins conservatrice que nous ne la connaissons dans ses recherches et ses activités, elle a ouvert le combat impétueusement contre le communisme athée et adversaire du Christ, sans trève et sans lâcheté, regardant en face courageusement toutes les conséquences et les résultats de son combat sur l'ensemble du front, ainsi que chacun peut le voir dans ses différentes phases. Cette campagne n'est pas dirigée contre la justice sociale, ni, comme on l'a dit mensongèrement, par bienveillance pour le capitalisme ; celui-ci fut condamné aussi fondamentalement que le syndicalisme aveugle. Le droit, règle d'or de l'Évangile, fut attribué au travailleur ; le règne dominateur du mécanisme fut stigmatisé, dans quelques mains et où qu'il se trouvât. Ainsi fut frappée mortellement l'idéologie de la matière et de là vient sa réaction rageuse ».

Après cet hommage rendu à l'action du catholicisme, le professeur d'Athènes attribue à l'observation aiguë que le Vatican exerce à travers le monde le revirement de son action sur le plan interconfessionnel. Nous avons peur de trop citer, pourtant le jugement rapporté dans Ekklesia n'est pas à passer sous silence ; il émane d'un esprit averti et loyal. « L'Église catholique, poursuit l'auteur, observe le nouvel esprit et le courant de collaboration de tout le monde chrétien en dehors des murs du Vatican ; elle voit l'incontestable vigueur du front créé en dehors d'elle en opposition à l'ennemi commun ; elle mesure la situation due à son isolement et à la collaboration des autres. Par-dessus tout, elle comprend que pour l'issue victorieuse du terrible combat, devant l'énorme extension qu'a prise la puissance de l'ennemi, l'utilisation de toutes les forces sans distinction est indispensable. La poursuite du redressement et de l'affermissement des principes chrétiens qu'elle représente et soutient n'est pas le monopole d'une fraction seulement du monde

chrétien et le renforcement invincible du front de combat sera assuré par la concentration de toutes les énergies. Elle commence à concevoir qu'en dehors de l'emprise catholique romaine il y a d'autres puissances nombreuses et considérables et la responsabilité de leur inutilisation ne lui échappe pas, ou plutôt de son refus de collaborer avec elles. L'Église catholique reconnaît qu'il est temps, comme le firent les autres Églises chrétiennes hors de son cercle d'influence, de rejeter le fanatisme qui a dominé jusqu'ici et l'exclusivisme qui n'a rien produit d'autre que d'entretenir l'antique division et le déchirement des forces dont on a besoin jusqu'à la dernière dans le combat. Il ne lui a pas échappé non plus que des fils fidèles et remarquables du catholicisme romain, comprenant toute l'importance de la collaboration qui se développe sans cesse dans les rencontres ecclésiastiques internationales, insistent sur la nécessité d'un changement de directive et conseillent un relâchement dans les prétentions absolues et la position radicale de leur Église en face du reste du monde chrétien. Et « l'Église-Mère » ne fait pas la sourde oreille et ne demeure pas insensible devant les appels du danger et devant la nécessité qui lui est indiquée de collaborer avec les autres chrétiens, qui ne laissent pas passer une occasion de marquer leur tristesse à cause de l'éloignement et de l'isolement volontaires du catholicisme romain, dont ils estiment et comprennent la valeur et la force ».

M. Alivizatos ne cache pas les espérances que lui inspire la récente affirmation d'une nouvelle tendance du Vatican et la troisième partie de l'article qu'il consacre à cet événement, il l'intitule hardiment : « Vers la période d'union ». Nous le suivrons encore et mieux que nos résumés ses paroles traduiront la profonde impression produite au cœur de l'Orthodoxie hellène par le récent document romain.

« Les directives, malgré leurs conditions, leurs limitations, leurs réserves, leurs insinuations, ouvrent incontestablement la porte à de nouvelles orientations, utiles assurément aux desseins plus éloignés de l'Église. En vérité, il ne s'agit pas, par la nouvelle ligne politique consacrée dans le document, de parvenir automatiquement à l'union des Églises surtout telle que continue à la vouloir l'Église catholique romaine. Le document est élaboré de fraîche date et les critères d'application font encore défaut ; de là les réserves formulées de tout côté, comme si elles étaient des éléments déterminants du contenu. Il n'est pas non plus question d'abattre bien vite les murailles qui séparent le catholicisme romain de l'Orthodoxie et du protestantisme, murailles qui ont des fonde-

ments très profonds que les siècles ont édifiés. Pourtant, incontestablement, dans cette enceinte fermée, une porte, si petite soit-elle, s'est ouverte et, pour les clairvoyants, cela est important et actuellement suffisant pour créer un échange des courants de l'intérieur et de l'extérieur ». Après avoir salué la coïncidence entre l'ouverture symbolique de cette porte et celle de la porte sainte, l'interprète de l'œcuménisme en Grèce continue : « Le fait que, malgré des prescriptions vieilles d'hier, un contact théologique officieux avec des Églises étrangères soit permis, bien que sous un contrôle (est-ce que par hasard ce contrôle n'existerait pas dans les autres Églises, malgré que plus libéral ?) et que, en face de l'absolu *Non possumus*, la prière commune soit permise, avec la seule indication d'user surtout de la principale et de la plus belle d'entre elles, le Pater, ces faits constituent des indices sûrs du commencement incontestable d'une nouvelle période de l'histoire ecclésiastique, qui sera celle de l'union en opposition avec la précédente qui fut celle de la division ».

M. Alivizatos insiste ensuite sur l'obligation qui s'impose à toutes les hiérarchies ecclésiastiques de s'unir dans le combat commun dont il a été parlé déjà et dans ce premier rapprochement qui ne peut manquer d'intervenir, il salue « le prologue de la solution du grand drame historique de la division du christianisme et la préparation du grand jour de l'union de tout le monde chrétien, pour l'accomplissement de la prière et de la prophétie du Seigneur « que tous soient un », sous un seul et unique chef, le Seigneur Jésus ».

Après avoir insisté sur le fait que la loyale disposition d'âme de ceux qui veulent se ranger du côté du Christ doit les conduire inévitablement à l'union et avoir exprimé son optimisme profond, notre auteur en vient à quelques applications pratiques : « Il n'y a pas de doute, écrit-il, que notre joyeuse espérance aurait besoin, à cette occasion, d'être marquée dans les dispositions administratives des deux grandes Églises historiques d'Orient et d'Occident. Comme je le développais dans mon premier discours, lors de la première réunion œcuménique à Genève, il y a plus de trente ans, il est raisonnable que l'effort de restauration de la robe sans couture du Christ commence par une tentative de raccordement de ces tronçons-là qui, bien que séparés, n'ont rien perdu et conséquemment se réadapteront plus facilement les uns aux autres et n'ont besoin pour se rapprocher que d'une soudure ingénieuse, capable, si elle était bien faite, d'effacer les dernières traces du schisme. Le rapprochement des tronçons qui exhibent des lacunes plus profondes doit suivre la première opération, assurément avec encore plus de persévérance et de doigté.

Il n'y a pas de doute que dans la première catégorie prennent place tout d'abord les Églises catholiques romaines et orthodoxes et immédiatement après elles, l'Église anglicane. Il faudrait aussi que dans la sphère de l'ensemble du mouvement œcuménique, un effort spécial de rapprochement plus intime de ces Églises eût lieu, en vue de compléter l'effort parallèle des autres ».

Dans l'esprit du mouvement œcuménique qui ne veut pas insister sur ce qui irrite et qui se défend de reprendre les anciens mots d'ordre d'hostilité, qui cherche aussi à aplanir les malentendus, notre auteur ne se départit pas de son optimisme lorsqu'il envisage les relations éventuelles avec l'Église catholique. Il écrit : « ... en considération de la porte ouverte au rapprochement avec l'Église catholique par les nouvelles directives et aussi des bonnes dispositions manifestées vis-à-vis de nous par les derniers Papes et surtout par le très grand Pape Pie XII, je pense qu'une prise de contact n'est pas impossible, qui créera l'atmosphère indispensable à une connaissance réciproque de la position et des droits de chacune des grandes Églises, dont les principales lignes caractéristiques sont, d'une part, une primauté sagement comprise et, d'autre part, le libéralisme démocratique de l'institution ecclésiastique, conforme à l'interprétation grecque du texte grec des Évangiles ».

En terminant son intéressante étude, M. Alivizatos se demande s'il n'a pas cédé à trop d'optimisme et si un temps plus long ne sera pas requis pour la création du climat indispensable à l'éclosion de loyales prises de contact, telles que les directives nouvelles permettent d'en espérer. C'est dans cet esprit qu'il conclut : « Quoi qu'il en soit, je me réjouis profondément des prémices de l'évolution accomplie et de la manière dont elle le fut. Je souhaite que rapidement, pas assurément ma génération — parce que je ne l'estime pas possible — mais celle qui suivra soit jugée digne de voir « cette merveille » que sera l'abolition de la séparation et la restauration intégrale de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Cette tâche, nous y mettons seulement aujourd'hui une première main, mais nous l'entrevoyons déjà et nous savons qu'elle établira une période nouvelle de bonheur pour l'humanité, grâce au triomphe de la loi suprême du Christ, la vraie et réelle charité les uns envers les autres ».

Irénikon devait à ses lecteurs de leur signaler l'accueil ardent fait aux récentes initiatives romaines par ceux qui comptent parmi les meilleurs esprits de l'hellénisme et de l'Orthodoxie. Le chroniqueur a voulu le plus possible laisser la parole à ceux dont il rapportait le témoignage ; c'est dire qu'il ne fait pas siennes toutes les conceptions

théologiques sous-jacentes dans cet exposé. Il n'en salue pas moins avec une joie profonde l'hommage d'admiration déférente rendu à « l'Église-Mère » par un des porte-paroles les plus autorisés de l'Église de Grèce.

D. P. D.

Cette Note était composée, lorsque nous avons eu connaissance des trois articles de Mgr Irénée, métropolite de Samos, consacrés à notre sujet : « Le mouvement œcuménique et les Églises occidentale et orientale. I. La position de l'Église romaine ; II. La position de l'Église orthodoxe orientale ; III. l'*Una Sancta* du mouvement œcuménique et la seule *Μία Ἁγία*. (*Ekklesia*, 1950, N° 15, 16, 17).

Le Métropolite ne semble voir dans le document du Saint-Office que les réserves qui y sont formulées. N'eût-il pas été plus objectif de souligner que l'existence même du document présente un fait nouveau ? Bien sûr, si on présente la doctrine ecclésiologique catholique en interprétant d'une manière étroite l'adage théologique *extra Ecclesiam nulla salus*, il faut conclure comme le prélat orthodoxe, que la démarche du Vatican n'a d'autre signification que de former un front commun plus puissant contre l'action antichrétienne de plus en plus agressive dans le monde, qu'elle est surtout politique et qu'une collaboration avec l'Église catholique sur le terrain œcuménique est à peine concevable. Demandons-lui pourtant si l'adage autour duquel il cristallise la position catholique a été compris réellement par lui ? N'est-il pas susceptible d'une autre interprétation que la sienne, qui rencontre la faveur des théologiens catholiques ? Après les siècles de séparation durant lesquels chacun se retrancha derrière les hautes murailles des doctrines théologiques, Mgr Irénée n'aurait-il pu envisager qu'il fallait d'abord se mieux connaître pour se comprendre ? D'autant plus que, s'il lui plaît d'exalter à bon droit la part personnelle laissée par l'Église orientale dans l'appropriation des grâces du Christ, il n'en considère pas moins que, seulement sur le terrain du christianisme moral et pratique, les premiers pas peuvent être faits qui aideront au rapprochement entre les confessions chrétiennes. Il en appelle, à juste titre, aux différentes initiatives prises dans cette direction par le patriarcat de Constantinople, durant les cinquante dernières années. Pour le métropolite l'absence d'un corps de doctrine suffisamment précis chez les chrétiens protestants constitue une pierre d'achoppement pour le mouvement œcuménique ; l'absence d'une conception de l'Église qui laisse sa place nécessaire à l'élément essentiel de la succession

apostolique en est un autre. Dans cette « Una Sancta » qui se cherche et qui se fait, le prélat se demande quelle doit être la place des représentants de l'Église orthodoxe, elle qui est la *Μία Ἁγία* ; il préférerait les y voir plutôt comme des observateurs que comme des membres participants et il souhaiterait surtout que tout le chœur des Églises-sœurs y figure et qu'il ne soit pas seulement représenté par l'une ou l'autre d'entre elles.

La réserve assez compréhensible du métropolite de Samos à l'égard de la participation effective des siens au mouvement œcuménique ne rend-elle pas plus regrettable sa prise de position un peu outrancière en face de l'initiative romaine ? D. P. D.

II

Le droit canonique et l'œcuméniste.

Le catholique qui désire prendre connaissance de la mentalité religieuse d'une des communions chrétiennes séparées de l'Église, s'attendra tout naturellement à la trouver reflétée dans la liturgie, la théologie, la spiritualité de cette communion. Songerait-il jamais à aller la chercher dans son Droit canonique ? Nous ne le pensons pas, et cependant il aurait tort. Pour ce qui nous regarde personnellement, nous avons mieux pénétré un certain aspect de l'anglicanisme en tournant les pages du modeste volume *The Canon Law of the Church of England* [1] qu'en lisant les ouvrages de Garbett, Wand et Henson, écrits pour expliquer l'Église anglicane. La raison en est simple. Ici on voit l'anglicanisme qui travaille à l'intérieur de lui-même ; dans les ouvrages mentionnés, on ne trouve que des anglicans qui s'efforcent de s'expliquer à autrui, et s'expliquer n'est jamais chose facile ! Par la grâce de Dieu nous ne sommes pas totalement étranger à ce complexe très curieux qui fait de l'Anglo-Saxon un être si amusant ou si exaspérant, en tout cas, toujours plus ou moins inattendu et incompréhensible pour ceux d'autres traditions, mais il y a bien longtemps que nous n'en avons trouvé une expression aussi caractérisée que dans ce mince volume.

L'Église d'Angleterre se montre ici telle qu'elle est en effet : une communion du christianisme occidental mais, oh ! combien loin

1. *The Canon Law of the Church of England.* Londres, SPCK, 1947 ; in-8, XVI-244 p.

par sa psychologie religieuse de l'Église catholique d'après le Concile de Trente et — puisque nous sommes en Droit canon — depuis le Code de Benoît XV, ce Code si précis, si détaillé, si compliqué surtout. Celui-ci établit des principes à couper le souffle au lecteur naïf ; heureusement il y a les canons qui suivent, il y a les *Normae Generales*, il y a les nombreux recoupements. Ainsi à lire l'un ou l'autre canon on a l'impression que l'excommunication doit être un danger perpétuel, mais d'autres canons limitent tellement les cas, que c'est à peine si un Maître en Droit canonique à coup de prodiges d'habileté, parviendrait vraiment à se faire effectivement excommunier. Notre langage n'est évidemment pas d'une rigueur scientifique !

L'Église d'Angleterre n'ambitionne pas un édifice aussi savant. La partie centrale de ce livre, 114 pages seulement, est constituée par le projet des Constitutions et Canons ecclésiastiques de l'Église d'Angleterre, mais elle est précédée et suivie par toutes sortes de documents du plus haut intérêt.

Il y a tout d'abord presque 100 pages d'un Rapport de la Commission à laquelle fut confié le soin de préparer un projet de Code nouveau. Ce Rapport est un résumé du développement et de la constitution d'un droit canonique en Angleterre avant et après la Réforme. Il donne une excellente initiation à une pensée chrétienne qui se meut dans des cadres beaucoup plus larges, beaucoup moins rigides, moins rigoureux, plus flous si l'on veut mais infiniment plus humains que les cadres si outrancièrement et implacablement scolastiques de nos canonistes catholiques. Le lecteur catholique pourrait se tromper facilement en lisant la première phrase qui fait dériver le droit législatif de l'Église du pouvoir de lier et de délier donné par Notre-Seigneur à ses apôtres, mais qu'il lise plus loin et il trouvera bien vite un esprit tout différent. Il n'y a rien dans ces premières pages qui soit contraire à la doctrine catholique, nous semble-t-il, mais nous sommes persuadé qu'aucun canoniste catholique n'aurait traité de même manière un sujet analogue.

Le rapport insiste sur le caractère essentiellement utilitaire de la législation canonique et la nécessité de l'adapter toujours à des circonstances changeantes (p. 5). Cette vérité si évidente en théorie a-t-elle jamais été réalisée en pratique ? Nous nous demandons si les révisions nécessaires ne se font pas toujours attendre trop longtemps et le volume que nous avons sous la main n'est-il pas lui-même un témoin du fait qu'il faut un laps de temps très considérable, trop considérable pour le bien de l'Église, entre le moment où se fait sentir un besoin et le moment où on y pourvoit ? Du point de vue qui

nous intéresse, constatons avec intérêt et tristesse que l'inertie est un facteur très réel dans la vie de toutes les confessions chrétiennes.

Soulignons qu'il est bel et bien dans l'intention des rédacteurs de formuler des lois proprement dites (p. 88), relevons des remarques très judicieuses sur le but du droit en général, et notons avec une certaine malice que le Rapport semble par implication nier une thèse chère à beaucoup d'Anglicans, à savoir que l'*Ecclesia Anglicana* d'avant la Réforme était indépendante et autonome à peu près au même titre que l'Église anglicane de nos jours. Le Rapport indique en plusieurs endroits qu'avant la Réforme, le droit de l'Église *en* Angleterre (pour employer un anglicisme moins équivoque que le français : Église d'Angleterre) était le droit commun à toute l'Église latine. Le droit anglican est né avec la doctrine et la chose anglicanes.

Ce projet de Code comporte huit sections :

1. L'Église d'Angleterre. — 2. L'Office divin et l'administration des sacrements. — 3. Les ministres, leur ordination, fonction et charge. — 4. L'ordre des diaconesses. — 5. Les officiers laïques de l'Église. — 6. Le mobilier d'Église. — 7. Les tribunaux ecclésiastiques. — 8. Les synodes, assemblées et conférences de l'Église.

Le Canon I affirme hautement que l'Église d'Angleterre établie sous la Majesté du Roi appartient à la véritable Église apostolique du Christ. (Les notes d'unicité et de catholicité ne sont pas alléguées.) Aucun membre de l'Église ne peut tenir le contraire. Les XXXIX Articles et le *Prayer Book* sont conformes à la Parole de Dieu et peuvent être acceptés *tuta conscientia* par les membres de l'Église d'Angleterre. Les évêques, prêtres et diacres sont vraiment tels. La doctrine de l'Église est basée sur les Écritures et sur l'enseignement des anciens Pères et Conciles de l'Église et se trouve particulièrement dans les XXXIX Articles et le *Prayer Book*.

Ce qui frappera le lecteur catholique dans ces premiers canons c'est l'extrême imprécision de leur formulation. Le Code catholique impose à plusieurs reprises l'emploi des livres liturgiques approuvés, il proscrit toute cérémonie qui n'y est pas contenue ; le Code anglican dit — il ne prescrit que très, rarement — que le Prayer Book « may be used by all members... with a good conscience » (can. III). Cette note est caractéristique de tout le Code, comme d'ailleurs de l'anglicanisme lui-même, et on est content à ce point de vue de voir que le projet de Code reflète fidèlement la mentalité de l'Église au service de laquelle il est destiné.

Tout cependant n'y est pas vague : le can. IX porte des peines qui rendent un son tout à fait familier au canoniste catholique, les

can. XIV et XV imposent l'obligation d'observer le dimanche, les jours de fête et même les jours de jeûne mais avec une certaine latitude et liberté laissée à la conscience de chacun. Les pécheurs publics doivent être écartés de la Communion.

Le can. XXXVI sur le mariage est net sur les fins et les qualités essentielles de cette institution, rattachée explicitement à Jésus-Christ mais pas appelée sacrement. Si l'on excepte les empêchements de consanguinité et d'affinité en ligne directe et en ligne collatérale du type oncle-nièce, le seul empêchement dirimant semble être celui de l'âge. Notre lecture a été très rapide mais nous n'avons rien trouvé sur l'impuissance, la stérilité, le manque de consentement. D'autre part les exigences quant à la forme sont assez poussées et la question des bans et des licences semble être pour l'Anglais ce qu'il y a de plus compliqué lorsqu'il vient à se marier. Notons un canon (XLVI) sur l'onction des malades.

Le « ministre » — terme employé normalement par les canons — doit refuser les funérailles religieuses à certaines catégories de personnes. Le cas d'incinération est prévu et admis.

Les offices peuvent être célébrés en latin dans certaines circonstances (can. LI).

La législation relative aux conditions de l'admission aux ordres est assez développée et porte sur l'ordination, les qualités des ordinands, leur « titre », les lettres testimoniales, l'examen, la collation des bénéfices, la juridiction requise et accordée pour pouvoir légitimement entendre les confessions et l'inviolabilité du secret de la confession. Il y a même une déclaration contre la simonie. Nous remarquons avec regret que personne ne peut être promu archidiacre sans qu'il ait accompli six ans dans l'office de prêtre. Pourquoi ne pas l'appeler archiprêtre ? Le pluralisme est reconnu dans certaines limites. L'obligation de la récitation quotidienne de l'office divin, de l'assistance à la Communion les dimanches et jours de fête, ainsi que d'autres exercices de dévotion personnelle est imposée à tous les clercs. La section sur les tribunaux est très importante étant donné qu'elle traite de l'administration qui a le plus besoin d'une mise au point. Tout de même on remarque (can. CXII, 7 ; XCIII, 9) qu'il y a toujours droit d'appel à la Haute Cour de Justice de Sa Majesté d'un tribunal ecclésiastique quelconque.

Avant de terminer, que les rédacteurs nous permettent de signaler l'une ou l'autre tare de détail qui nous a frappé : p. 148 : il faut sans doute lire *Episcopal Church of Scotland*, pas *in Scotland* ; p. 157 : *the Superior of any Religious Order or Community...*, donc la

Mère Supérieure aurait aussi pouvoir d'entendre les confessions de ses religieuses et de les absoudre de leurs péchés ! ! ! Le rédacteur a oublié qu'il y a des supérieurs et supérieures d'Ordres et de Communautés qui ne sont pas prêtres.

Une critique plus générale que nous formulerions c'est contre le style terriblement mélangé de ces canons. Nous reconnaissons volontiers la difficulté qu'il y a à y créer une certaine homogénéité, mais que l'on lise de suite le début du can. LXVI où on a la platitude de : *If any person confesses,* sans même le subjonctif *confess* demandé par tout le contexte, et puis les glorieux archaïsmes du can. LXXXII : *as well laity as clergy, strange opinions, godly living, set forward and maintain quietness, love, and peace among all men.* Ce n'est pas du XXe siècle non plus que l'usage constant de *to endeavour oneself* comme verbe réfléchi. Il faudrait viser à un nivellement qui réduise ces heurts vraiment trop sensibles. De même la fluctuation entre le style impersonnel et des retours périodiques à de véritables *Wir-Stücke,* où on comprend malaisément qui est ce « nous » dont il s'agit.

Les canons sont suivis d'un memorandum de Mr. Justice Vaisey sur l'*Autorité légitime* dont parle la formule de la *Declaration of Assent* que doit souscrire tout clerc de l'Église d'Angleterre. C'est un document admirable et convaincant par la rigueur de la pensée et la clarté de l'exposé. L'érudit auteur propose une interprétation de cette expression, ambiguë dès l'origine et jamais encore expliquée.

Nous terminons cette note comme nous l'avons commencée en saluant ce volume d'autant plus précieux qu'il nous révèle l'Église d'Angleterre au travail, parlant pour elle-même et à elle-même sans se préoccuper de ceux du dehors. Nous la remercions de nous avoir permis de saisir un peu de sa conversation intime. Nous formons des vœux pour que les efforts de la Commission au Droit canonique aboutissent à l'adoption d'un nouveau Code, mais, resteraient-ils stériles, nous aurions tout de même compris un peu plus de cette énigmatique Église d'Angleterre. Un corps de droit « sufficient but not too detailed », c'est le but que s'était proposé la Commission. Il nous semble qu'elle l'a atteint parfaitement.

D. G. B.

Bibliographie.

DOCTRINE

W. Michaelis. — Uebersetzungen, Konkordanzen und Konkordante Uebersetzungen des Neuen Testaments. Bâle, Majer, 1947 ; in-12, 224 p., 9,80 frs. s.

Étude très lisible de l'histoire des traductions en langue allemande du Nouveau Testament. Cette histoire amène l'A. à mentionner, ne fût-ce qu'en passant, la plupart des problèmes qui surgissent à propos du N. T., mais son livre qui se destine au grand public des croyants protestants ne se perd jamais dans une érudition aride. Il discute avec une objectivité digne de tout éloge les très difficiles questions de la traduction libre ou plus ou moins *juxta*. Il apprécie avec une égale objectivité les versions catholiques. La dernière partie de l'ouvrage qui décrit une « traduction concordante » moderne nous a mis au courant d'efforts dont personnellement nous ignorions tout. D. G. B.

A. Wikenhauser. — Das Evangelium nach Johannes. (Das Neue Testament, IV). Ratisbonne, Pustet, 1948 ; in-8, 296 p.

Ce commentaire du professeur d'exégèse néo-testamentaire à Fribourg-en-Brisgau se recommande par sa sobriété et son appui sur un appareil scientifique discret mais sérieux. Dans l'introduction, le problème de l'origine est clairement traité et les données du problème johannique nettement établies. Cependant la solution de ce dernier nous paraît hâtive et verbale. Dans les excursus sur les questions classiques du quatrième évangile, l'A. eût pu prendre parfois plus nettement position. Cependant ce commentaire satisfera pleinement le lecteur soucieux d'assurer à sa lecture de saint Jean une base objective, et complète heureusement une collection qui a déjà rendu de grands services. D. H. M.

P. I. Bratsiotès. — *Ἡ Ἀποκάλυψις τοῦ Ἰωάννου.* Athènes, Édition Synodinos, 1950 ; in-8, XII-334 p.

Il faudrait un spécialiste pour présenter dignement l'ouvrage que le Prof. Bratsiotès vient de consacrer à l'Apocalypse de saint Jean. Ce que nous pouvons dire pourtant, c'est qu'avec un développement moins considérable que chez d'autres commentateurs (l'ouvrage du P. Allo sur l'Apocalypse ne compte pas moins de 650 pages !), le professeur d'Athènes nous apporte une étude remarquablement complète du poème inspiré. Son introduction, qui tient compte des plus récents ouvrages, passe en

revue les questions préliminaires à tout commentaire. Forme, unité, disposition du livre ; sa valeur et son importance théologique et religieuse ; la langue, l'auteur, le lieu et la date de composition ; l'authenticité et la place de l'Apocalypse dans le canon des Écritures ; les méthodes d'interprétation et l'influence du document prophétique. Du point de vue de l'herméneutique orthodoxe, l'interprétation la plus correcte repose sur une synthèse des différentes méthodes proposées, avec, à sa base, la méthode eschatologique, puisque le centre du livre est le triomphe final de l'Agneau. Il est indéniable pourtant qu'il faille accepter parfois l'interprétation synchroniste, surtout pour les trois premiers chapitres et pour les allusions à l'Empire romain ; parfois aussi l'interprétation ecclésiastico-historique, qui recherche dans le récit inspiré comme un panorama de l'histoire de l'Église et du combat entre le Christ et Satan. Si on recherche une lignée orthodoxe parmi les commentateurs de l'Apocalypse, il faut la centrer sur les premiers commentaires grecs qui sont relativement tardifs : André de Cappadoce, Oikonomios (tous deux vers le VIIe siècle) et Aréthas. Les deux premiers surtout portent la marque synthétique que nous venons de décrire comme caractérisant la méthode orthodoxe ; l'A. y voit une certaine réserve de la pensée grecque devant le mystérieux ouvrage, dont elle répugne à trouver la clef. Pourtant, M. B. relève d'une manière très heureuse l'influence de l'Apocalypse sur le développement du culte et de la liturgie : caractère universel de la liturgie, considérée à la fois comme l'antitype de la liturgie céleste et la concélébration du céleste et du terrestre — conception symbolique du temple chrétien, lieu de rencontre de l'Église triomphante et de l'Église militante — idée du culte perpétuel rendu à Dieu — caractère christocentrique et eucharistique de la liturgie — création du sanctuaire et concentration du culte autour de l'autel, sous lequel, depuis les temps antiques, on plaçait les reliques des martyrs (Apoc. V, 9) — psalmodie antiphonée (Apoc. VIII, 11, V, 9 et VII 9) — influence fréquente du texte inspiré sur celui de la liturgie — influence sur l'art décoratif du sanctuaire. L'A. conclut en citant Heiler : le culte et la piété de l'Église orthodoxe se trouvent sous l'influence très sentie de ce robuste monument de l'Église, priante, combattante et triomphante. — On peut dire sans exagération que l'Église orthodoxe vit et se meut dans l'atmosphère de l'Apocalypse, elle qui a une tendance eschatologique si marquée, elle qui exalte tant la résurrection du Sauveur et qui est dans l'attente de la fin, ces deux pôles entre lesquels l'Apocalypse évolue. — Nous passerions les bornes de ce compte rendu, si nous voulions nous attacher au commentaire littéral de l'A. ; disons seulement qu'il s'inspire fidèlement des principes rappelés ci-dessus et qu'il en appelle souvent à la tradition de l'Église et aux saints Pères pour expliquer le plus difficile des Livres du Nouveau Testament.

D. P. DUMONT.

Ethelbert Stauffer. — Die Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart, Kohlhammer, 4e éd. 1948 ; in-8, XII-36-368 p., 32 pl. hors-texte, 15 RM.

Écrire une théologie du Nouveau Testament est une tâche difficile pour un exégète. Les théologiens protestants ont essayé depuis longtemps, non seulement d'étudier la doctrine du Christ, la foi en la communauté primitive, la doctrine de Paul et de Jean dans le N. T., mais d'en donner aussi une synthèse théologique. Le présent livre en est un nouvel exemple. — La langue oratoire et persuasive de l'A., ses formulations expressives jusqu'à l'excès, son style pathétique ont certainement contribué au succès qu'a eu ce livre en Allemagne pendant et après la dernière guerre, spécialement dans les camps de prisonniers. Mais il y a plus. N'est-il pas une réponse aux idées et aux aspirations du monde actuel ? Il suffit de signaler quelques titres : Règne de Dieu et règne du démon ; Le fait du Christ et les éléments non rachetés de la Création ; La délivrance d'entre les mains du prévaricateur, la révélation totale de l'Antéchrist, la réintégration (*Heimkehr*) de l'Univers. — Dans une première partie (p. 1-33), l'A. esquisse brièvement la préhistoire du christianisme primitif. La partie principale (pp. 34-211) est disposée selon l'ordre de l'économie du salut (Création et chute, Loi et promesse, le fait du Christ, Église et monde, Présent et futur) ; pour chaque période, l'A. interroge tous les écrits néo-testamentaires ; et sous sa plume les idées jaillissent nombreuses et fécondes. Les conclusions sont souvent catégoriques, assurance qui ne fait que trop souligner les insuffisances et les erreurs (péché originel, p. 52 ; naissance virginale, p. 98 ; interprétation de la dernière Cène, p. 141). Malgré ses tendances apocalyptiques, ce livre respire encore le rationalisme du siècle dernier. Notons que l'A. prétend que « l'idée de l'Église, du primat et même de la succession, n'est pas invention papiste », et que « ses débuts en sont plus anciens que le christianisme lui-même » (p. 15). — La disposition de la matière, les complications techniques, le manque d'*Index verum* nous font douter de l'utilité pratique d'un tel ouvrage pour l'étudiant qui doit assimiler ses matières et préparer ses examens (Préface). En fermant ce livre, on se demande si la théologie du N. T. n'est pas un peu éclipsée ici par celle de l'A. Mais heureux le théologien dont la théologie est d'intention biblique.

D. N. Egender.

John Lawson. — The Biblical Theology of Saint Irenaeus. Londres, The Epworth Press, 1948 ; in-12, XVI-306 p., 21 sh.

L'A. veut dans cette étude sur la théologie biblique d'Irénée, souligner l'accord doctrinal entre les grands thèmes théologiques du saint docteur, (Trinité, récapitulation, rédemption, anthropologie, etc.) et le N. T., en particulier saint Paul. Aussi combat-il à juste titre les interprétations de Werner, Bousset, Ritschl qui ont vu dans la pensée d'Irénée une corruption. Parfois même il ramène la pensée biblique aux positions d'Irénée quand ces dernières de fait semblent moins satisfaisantes. C'est ainsi par exemple qu'il minimise la doctrine du péché originel chez saint Paul, « simple tendance au péché ». Il nous semble d'ailleurs qu'il eût été préfé-

rable d'étudier la pensée d'Irénée davantage en elle-même, et moins en fonction d'une *via media* à la fois « catholique » et évangélique, ce qui n'empêche pas de souligner la valeur unioniste de cette pensée biblique si riche et si haute. D. H. M.

P. Andreas Schmid. — Die Christologie Isidors von Pelusium. (Coll. « Paradosis », 2). Fribourg-Suisse, Paulusverlag, 1948 ; in-8, XII-116 p.

Le P. A. Schmid, O. S. B., ne se borne pas à exposer la christologie du saint ascète, mais s'efforce de résoudre préalablement le problème critique soulevé par Mgr Lebon dès 1912 dans la R. H. E. de l'authenticité d'une partie de la correspondance d'Isidore, que Sévère d'Antioche avait considérée comme falsifiée ou interpolée, parce qu'elle tendait à faire d'Isidore un adversaire du monophysisme. — Une étude précise du problème, basée sur la critique externe et interne, lui fait admettre l'authenticité des lettres mais également une interpolation postchalcédonienne des formules prégnantes sur les deux natures. Aussi l'A. peut-il nous donner un aperçu de la christologie d'Isidore, théologien qui n'aurait pas devancé les formules du magistère, mais se serait mu dans une théologie neutre de type cappadocien, antérieure à la grande controverse. Cette étude sérieuse n'est peut-être pas définitive. D. H. M.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschap. Steenbrugge, Abbaye, 1949 ; in-8, 420 p.

Voici le second volume de l'*Annuaire de Science religieuse* édité par l'Abbaye de Steenbrugge. Sous le titre *Dans la brèche pour le caractère charismatique du concept d'Apôtre*, D. A. B. Verheul (Afflighem), donne une interprétation toute nouvelle de 2 Cor. X-XIII. Les adversaires de saint Paul, dont il s'agirait, ne sont ni les judaïsants ni même les juifs, mais les « pneumatiques », c'est-à-dire ceux qui avaient essayé de séduire les Corinthiens plus par des paroles de sagesse humaine que par la vertu du Saint-Esprit. Contre eux, saint Paul exhorte les Corinthiens à une juste estimation des charismes ; l'infirmité humaine dépasse de loin la sagesse de ce monde, puisque la puissance de Dieu opère surtout dans l'infirmité. Et ainsi son propre apostolat est recommandé divinement par sa faiblesse même. — Une longue étude du P. E. Peters, O. F. M., est consacrée au *Traité de Sérapion de Thmuis contre les Manichéens*. Après l'exposé de l'authenticité du document, l'A. montre comment il faut juger celui-ci en tenant compte du but essentiellement moral que Sérapion s'était proposé, ce qui explique la grande estime que les anciens auteurs ecclésiastiques avaient pour ce texte. — On trouve encore dans ce recueil un article posthume de Mgr Callewaert : *Histoire positive du Canon romain*. Après avoir prouvé que dans le rite romain il n'y a jamais eu d'épiclèse au sens strict, l'A. démontre : 1° que les fragments qu'on

trouve dans le *De Sacramentis* de saint Ambroise ont été pris littéralement du Canon, 2° que ce même canon employé par saint Ambroise ne fut pas composé par lui, mais est d'origine romaine. En comparant cette recension primitive avec l'actuelle, l'A. conclut que le Canon romain a dû subir deux changements notables, le premier de saint Léon le Grand, le second, moins heureux, peut-être de Gélase. — On lit ensuite dans ce recueil la première partie de l'exposé du D. BROU (Quarr Abbey) sur *Les Oraisons dominicales après la Pentecôte*, dont la seconde partie sera bientôt publiée par les soins de l'Apostolat liturgique de Saint-André-lez-Bruges. L'A. a composé des tableaux comparatifs des divers documents, qui permettent au lecteur de se rendre compte rapidement de l'ancienneté de telle oraison, de sa provenance, de ses vicissitudes à travers les siècles jusqu'au missel actuel. — Enfin, entre bien d'autres articles, notons encore celui du Dr. H. FLASCHE (Bonn) : *L'expérience du cœur chez le Maître de Sacy*, où l'A. explique le sens du mot « cœur » dans les écrits de M. de Sacy et de Pascal : un sens cognoscitif, propre au croyant, pour comprendre les choses saintes. — Les exposés ont été écrits en diverses langues, mais un résumé latin est inséré à la fin de chacun d'eux.

D. M. v. d. H.

Guido Müller, S. J. — Lexicon Athanasianum. Berlin, W. de Gruyter, fasc. 1, *A-'Ασία*, 1944, in-4, col. 1-160, 30 RM ; fasc. 2, *ἀσινής-διαλύω*, 1949, col. 161-320 ; fasc. 3, *διαμαρτάνω-ἐν*, col. 321-480 ; fasc. 4, *ἐν-θεός*, 1950, col. 481-640, fasc. 5, *Θεὸς-λαμβάνω*, col. 641-800.

Arrivés à ce point de la publication, nous disposons d'environ la moitié de l'ensemble d'un ouvrage dont la portée dépasse l'objet immédiat. Pareil lexique introduit de plain-pied dans le monde helléno-chrétien du IVe siècle, dont il livre le mode d'expression tant de la vie civile que de l'essor de la pensée théologique, à propos d'un auteur mêlé de près à la fermentation des événements ecclésiastiques. Nous nous proposons de mettre en valeur le parti que l'on peut en tirer pour l'investigation théologique lorsqu'il sera complet. Ainsi nous bornons-nous cette fois à l'analyse des questions techniques. — Le volume contiendra de 1300 à 1400 col. in-4° d'un texte très dense, rapportant toutes les références athanasiennes de chaque mot. Il est le résultat d'un long et minutieux labeur. Chaque vocable, traduit en latin, est accompagné de sa note grammaticale qui en fixe son emploi morphologique et syntaxique. Les diverses significations sont logiquement disposées avec grand soin. Un exemple intéressera nos lecteurs : *'Εκκλησία* (col. 448-451), *I. s. prof., concio populi* : op. *βουλή*. *II. vox relig.* 1. *Ecclesia universalis*, a) *totus coetus fidelium orthodoxorum cuius vel fides et auctoritas, vel per orbem diffusio, vel principatus ecclesiae Romanae effertur, saepe epith. ἅγιος, καθολικός* ; b) *ecclesiae universalis auctoritas effertur* ; c) *eccl. impugnata ab adversariis* ; d) *ecclesiae potestas excludendi haereticos* ; e) *eccl. s. myst.* 2. *plur.* :

singulae aut plures ecclesiae vel civitatum vel provinciarum, praeside episcopo ex clericis laicisque compositae, a) *indeterm. sedes episcop. una cum grege* ; b) *spec. ecclesiae Alexandr. et Aegypt., curae Athanasii maxime commissae* ; c) *sedes episcopalis Alexandrina Athanasio tradita* ; d) *aliae aliorum epp. ecclesiae.* 3. *aedes sacra*, a) *gener.* ; b) *spec. locus liturgiae agendae destinatus*. Suivent alors de multiples rapprochements par synonymes, antonymes, épithètes et associations, qui permettent de rayonner très loin dans l'œuvre de l'auteur dépouillé. Certains articles sont l'objet d'encore plus d'attention, un sommaire précède le détail ; ainsi, les prépositions, des vocables multivalents comme *θεός*, etc. Sigles et artifices typographiques permettent la fixation des références dans le minimum d'espace. Un numéro désigne l'œuvre athanasienne selon l'ordre de Migne, les citations scripturaires et patristiques sont précisées. La correction orthographique fut poursuivie avec grande sévérité. Un travail positif d'un tel soin réalise l'attente essentielle d'un semblable répertoire, et mérite à ce titre des éloges que certaines remarques ultérieures n'atténueront point. — En raison du texte de base adopté, faut-il considérer l'édition comme déjà dépassée ? Les travaux furent commencés, avant l'édition critique de H. G. Opitz ; depuis la mort de celui-ci, l'achèvement de cette édition devient problématique, de sorte que l'on ne peut plus faire grief à l'auteur d'avoir unifié son texte sur Migne. Opitz d'ailleurs n'est jamais cité. Par contre, une concordance sera d'un secours précieux aux futurs éditeurs. Ainsi, par exemple, les ingrates colonnes consacrées aux prépositions et aux particules, ces « êtres de peu », serviront à débrouiller de nombreux petits problèmes. La rigueur scientifique demandait cependant de citer l'édition critique aux endroits où elle existe ; un appendice peut suffire, au besoin. Notons au passage que c'est la même Académie qui soutient à la fois l'édition critique et le lexique. Le système des sigles se défend aussi, il rend pourtant le repérage des significations plus malaisé, par l'usage de grasses pour nommer les traités — un système de sigles littéraux est toujours plus suggestif. Par souci d'économie, on aurait pu sans difficulté ne pas dépasser trois lettres dans la plupart des cas. Enfin, notre réserve la plus notable concerne le choix des traités dépouillés. A vrai dire, l'ensemble des ouvrages théologiques et historiques de saint Athanase sont retenus. On ne peut éviter un certain arbitraire en limitant le dépouillement à P. G. 25-26. De ces deux tomes, ne sont pas utilisés, outre les traités en latin seulement, les multiples fragments historiques, théologiques et exégétiques rassemblés par Felkmann, Mill, les extraits d'Euthyme Zigabène, etc., les sermons *De patientia* et *In ramos palmarum*. Les fragments grecs des lettres festales débutent dans P. G. 26 à la 22e seulement (non à la première), col. 1432 (non 1377). Aucun signe ne distingue les écrits authentiques des douteux. En effet, si l'on rejette les écrits douteux et apocryphes, pourquoi adopter la 4e Or. contre les Ariens, les deux épîtres à Apollinaire, le *Sermo maior de fide*, et rejeter tous les écrits exégétiques mêmes authentiques, tels l'épître à Marcellin, jamais contestée, et le commentaire au psautier, authentique pour les 3/4 de sa

masse dans P. G. 27 ? Si l'on adopte des ouvrages douteux, pourquoi rejeter de belles homélies ? Enfin, si l'on élargit l'information au *De virginitate* de von der Goltz, pourquoi ne pas l'étendre à l'homélie sur le diable publiée par R. P. Casey (*Journ. Theol. Stud.*, t. 36, 1935, pp. 1-10), et à celle sur la maladie et la santé de Fr. Diekamp (*Or. Chr. Anal.*, t. 117, 1938, pp. 5-9) ? — Saint Athanase auteur spirituel et exégète, pour être moins remarqué que le polémiste et le pasteur, n'en est pas moins existant. Il y aurait intérêt à le mieux connaître ; il suffirait de rappeler combien l'auteur de la vie de saint Antoine était friand d'ascétisme, et combien son style est à ce point pétri d'Écriture Sainte, que les réminiscences et les citations effleurent à chaque mot. Un bienfait appréciable de notre présent répertoire, sera précisément de faciliter la tâche de la critique d'authenticité des ouvrages douteux, en fournissant le vocabulaire, le style de l'auteur, sa manière de citer l'Écriture, et même les variantes de celle-ci dans son œuvre (ce qui est moins perceptible dans le texte d'Opitz). Dépassant même le champ des œuvres grecques, il sera désormais plus aisé de déceler le substrat grec des traités athanasiens qui ne sont conservés qu'en syriaque, en arménien, et surtout en copte (original ou version). Ainsi les chercheurs de toutes qualités ont hâte d'utiliser au complet, bientôt, ce précieux instrument de travail. D. M. Foret.

Dom P. Bruylants, O. S. B. — Concordance verbale du Sacramentaire léonien. Extrait du Bulletin du Cange, t. XVIII-XIX. Louvain, Mont-César, 1948 ; in-8, XVI-698 p.

Bien que d'une ampleur moindre que le *Lexicon athanasianum* présenté plus haut, la concordance de dom Bruylants n'en constitue pas moins une contribution importante à la recherche, cette fois, de l'évolution de l'antique liturgie romaine. Une introduction substantielle résume l'état des questions soulevées au moment de la parution, et soumet les principes de l'édition. Le document n'est transmis que par un seul manuscrit, Vérone, Bibl. capit. LXXXV (80). Le texte de la concordance repose sur l'édition critique de Ch. L. Feltoe, avec les corrections de V. De Zanche. Les variantes et les lectures fautives du ms sont signalées. L'omission des démonstratifs, prépositions et particules, d'un substantif fréquent, *deus*, ralentira peut-être la détermination des stratifications du recueil par les arguments stylistiques. Une table permet l'utilisation de la concordance avec l'édition de Muratori et celle de Ballerini reprise dans P. L. 55. Les travaux parus sur le léonien depuis cette publication témoignent que ce labeur de moine n'est point demeuré sans fruit.

D. M. F.

R. P. François Petit. — La Spiritualité des Prémontrés aux XIIe et XIIIe siècles. (Études de théol. et d'hist. de la spiritualité, X). Paris, Vrin, 1947 ; in-8, 296 p.

L'A. veut étudier ici une des zones les moins explorées de l'histoire

de la spiritualité catholique, dans laquelle se situe le grand tournant qui sépare la piété de l'antiquité chrétienne de la dévotion moderne. Il indique les deux tendances qui ont toujours existé dans son Ordre : l'une se rattachant à la tradition monastique, représentée surtout par Hugues de Fosses, premier abbé de Prémontré, l'autre, plutôt active, à laquelle appartient saint Norbert lui-même. Bien sûr, c'est par cette dernière tendance, — que l'A. appelle « apostolique » — que l'idéal des Prémontrés représentera quelque chose de nouveau dans l'Église. Toutefois, nous retrouvons en lui bien des éléments empruntés aux moines, comme l'A. l'explique bien dans la troisième partie de son ouvrage, consacrée à l'étude de la vie norbertine aux XII[e] et XIII[e] siècles : vie claustrale, travail manuel, lecture des Pères de l'Église, et bien d'autres pratiques monastiques encore se rencontrent dans cet Ordre à cette époque. L'A. note aussi l'importance qu'avait pour les premiers Prémontrés l'assiduité à la *lectio divina*. On lit l'Écriture sainte non seulement pour s'instruire soi-même, comme faisaient les moines, mais aussi pour instruire les autres ; on tient compte des trois sens « pour chercher dans le sens historique la sainteté des exemples, dans l'allégorique le sens exact de la foi, dans l'analogie le bonheur des joies célestes » (p. 238). Notons aussi le chapitre V de la troisième partie: *Vie centrée sur la Messe et l'Eucharistie*, où nous trouvons peut-être l'origine du développement des messes conventuelles dans les communautés. — Ce livre est riche à beaucoup de points de vue, et l'A. y fait preuve d'une grande érudition. D. M. v. d. H.

Hamilcar Alivizatos. — *Ἡ Οἰκονομία κατὰ τὸ κανονικὸν Δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας.* Athènes, Édition « Astir », 1949 ; in-8, 112 p.

L'étude de M. Alivizatos vient incontestablement à son heure. Depuis longtemps, les chrétiens anglicans surtout étaient désireux de trouver un exposé complet de la doctrine de l'Église orthodoxe sur l'économie ecclésiastique et c'est à la demande de feu le Dr. Cosmo Lang, archevêque de Cantorbéry, que le docte professeur d'Athènes entreprit son œuvre de synthèse. Nos lecteurs savent l'importance des questions agitées sous cette doctrine (Cfr *Irénikon*, XIV, 1937, pp. 228 et 339 : « Économie ecclésiastique et réitération des sacrements » ; cfr aussi XVII, 1940, p. 50 : « La Faculté de Théologie d'Athènes et les ordres anglicans »). « L'économie est la suspension de l'application absolue et rigoureuse des lois canoniques et ecclésiastiques, par pure condescendance ou indulgence, à l'initiative et par l'esprit chrétien de ceux qui gouvernent l'Église, seulement dans certaines circonstances et pour ce qui concerne l'administration et la discipline ecclésiastiques, sans modification des définitions dogmatiques ; l'économie est conséquemment l'adaptation aux conditions existantes, selon une plus ou moins grande déviation, des règles canoniques qui président à la vie ecclésiastique, pour le salut des membres de l'Église qui y seraient intéressés ». — Telle est la définition proposée par l'A. Son étude l'illustrera. D'abord il s'efforcera de préciser le sens du terme « éco-

nomie » dans l'Écriture et chez les Pères et, à côté d'autres significations caractérisées, celle de condescendance apparaîtra, même dans les textes sacrés, mais plus encore chez les Pères ou dans les décisions conciliaires. Tantôt, il sera expressément déclaré qu'il est expédient d'agir en dehors de la loi, tantôt la condescendance sera proscrite, parfois enfin son usage sera laissé au jugement de l'autorité. L'usage de l'économie est toujours difficile à déterminer : son but est le bien général et, selon les cas, il lui sera conforme ou non de déroger à la loi générale. Tout au plus pourrait-on parler d'économie préventive et rétroactive ; on pourra dire aussi que c'est en matière d'administration des sacrements qu'elle trouvera ses points d'application les plus fréquents, surtout lorsqu'il faudra apprécier les sacrements conférés hors de l'Église. — Après avoir tracé ces cadres généraux, l'A. passe en revue la pratique de l'Église : il examine successivement l'économie préventive et rétroactive, les causes de son application et quel est celui qui l'octroie. Puis, dans les différents sacrements, il en recherche l'usage ; il l'analyse dans la dogmatique, dans le culte, dans le gouvernement ecclésiastique, dans des cas mixtes. Il montre des cas particuliers, ses résultats et, enfin, il compare l'économie grecque avec la *dispensatio* latine. On ne peut que féliciter M. Alivizatos d'avoir tenté de combler un vide réel dans les exposés théologiques orthodoxes. Si fréquemment, en effet, il est fait appel au principe d'économie et nulle part la doctrine n'en était systématiquement proposée. Disons en outre que le petit exposé de l'A. est basé sur une étude minutieuse des sources ecclésiastiques.

D. P. DUMONT.

Časoslov. — Paris, YMCA-Press, 1949 ; in-8, 334 p.

Le livre en question est un *Časoslov* et non pas une *Psaltirj slědovanna-ja.* Il contient, dans une impression anastatique, avec tout ce que cela signifie de moins satisfaisant à l'œil, tout ce qui est nécessaire pour les offices paroissiaux. Il n'y a pas de *meždočasija*, le *Čin o Panagii* est remplacé par un *Čin Liturgii*. Le *Maloe Povečerie* est imprimé tout au long. On trouve les tropaires et les kontakia des dimanches, d'une série assez complète de grandes fêtes, des Triodes, du Commun des Saints et de la Semaine. Comme points intéressants nous relevons en dernière page un *Ustav o každenii*, plutôt inattendu ici, la pagination en chiffres arabes au lieu d'un foliotage en chiffres slavons, l'omission de toute référence à l'Empereur et les nombreuses modifications que cela amène, l'emploi p. 25 de la formule *Rcem i o sebě saměch* au lieu de *Rcem i o nich*, la leçon *bezměrnuju blagostj* dans la prière de None, pas *blagodatj* comme dans les livres de Moscou. Les originaux qui ont servi à la photographie du texte n'étaient pas imprimés dans un caractère uniforme, ce qui fait qu'il y a des variations dans cette édition. Parfois il a fallu même recourir à la plume, et il faut avouer que l'écrivain n'était guère calligraphe. En outre les finesses de l'orthographe slavonne semblent lui être restées étrangères. Cfr p. 33 mitropolit, etc., avec *i osjmiričnoe* au lieu de *desjatiričnoe*, etc. Ce

livre sera certainement très utile, sans pouvoir prétendre — en ce qui concerne la typographie — à la beauté. D. G. B.

The People's Anglican Missal, in the American Edition. New-York, Frank Gavin, 1946 ; in-16, IV-860 p.

Le présent volume est l'édition en format réduit, à l'intention des fidèles, de la présentation américaine d'un des Missels employés couramment dans les églises anglo-catholiques où l'on suit le *Western Use*, c'est-à-dire le cérémonial romain moderne. Cette édition de l'*Anglican Missal* est par conséquent essentiellement une traduction en anglais du Missel romain qui se trouve sur tous nos autels. Toutefois des concessions nombreuses sont faites au Prayer Book, *in casu* sa version américaine, mais seulement comme une variante facultative à côté du texte romain traduit (p. ex. Canon, Préfaces, etc.). On trouve toutes les fêtes les plus modernes et les plus caractéristiquement catholiques (Sacré-Cœur, Saint-Joseph). Nous relevons la traduction *Chief Bishop* pour *Papa* et nous remarquons avec intérêt que la messe *Si diligis* n'a pas été adoptée alors que celle du Christ Grand-Prêtre éternel y trouve sa place. Aurions-nous tort à conclure de ce rapide examen que si les anglo-catholiques qui emploient ce livre doivent se trouver bien près de la foi catholique, néanmoins les réticences du présent livre sont tout aussi significatives que ses affirmations ? La grande pierre de scandale reste et restera toujours la primauté de juridiction de Pierre. D. G. B.

HISTOIRE

Mgr C. Lagier. — L'Orient chrétien, II. De Photius à l'Empire latin de Constantinople (850-1204). Paris, Œuvre d'Orient, 1949 ; in-8°, XII-609 p.

Déjà le tome I de l'Orient Chrétien de Mgr Lagier a été accueilli avec faveur ; on ne peut que se féliciter de voir paraître ce second volume. Il a, en effet, un mérite et un charme particulier : il écrit l'histoire. La période embrassée par l'historien est la plus riche et la plus féconde de la longue histoire de Byzance. N'est-ce pas sous les règnes de la dynastie macédonienne et, un peu après, sous les trois premiers Comnène que l'Empire atteignit, ou presque, cet apogée qu'il avait connu déjà sous le glorieux Justinien Ier ? — Pour démêler les faits souvent enchevêtrés de ces siècles agités, l'A. fait appel aux meilleurs travaux qui les ont étudiés dans leurs sources ; il ne suit pas aveuglément les auteurs, il en discute les conclusions et il repense ainsi l'histoire. Le récit qui en résulte est vivant ; les grandes figures sont campées sur pied : voyez ces portraits de Basile Ier, de Léon VI, surtout, sermonnaire, tacticien, législateur et quatre fois marié ! Le caractère de chacun est bien marqué et ses répercussions sur la conduite des affaires de l'Empire sont elles-mêmes soulignées, comme à propos du rôle d'Alexis Comnène

lors de la première Croisade. Ceci ne pourrait être qu'un mérite tout littéraire ; il faut pourtant dire davantage. Notre auteur a compris Byzance, il est entré aussi loin que possible dans l'appréciation exacte de son rôle durant un millénaire. Ce qui a fait la grandeur de « la ville gardée de Dieu », rempart de la civilisation chrétienne contre les barbares et contre l'Islam, ne lui est nullement étranger. C'est pourquoi il faut être heureux de souligner, sous une plume occidentale, les fresques larges qui font revivre trois siècles de l'histoire de Byzance. — Mais ces siècles de grande histoire politique sont aussi, du point de vue religieux, une époque où survinrent de graves événements. Mgr Lagier était qualifié pour les relater. Son « Orient Chrétien » s'ouvre, si l'on peut dire, avec l'histoire de Photius et les prodrômes de la séparation définitive des Églises. Le récit que nous en lisons tient compte des travaux récents ; il fait le point entre les torts respectifs des partenaires de ce drame. Son jugement aura la même sérénité, lorsqu'il s'agira de conter la triste histoire de Michel Cérullaire et de la mission constantinopolitaine du Cardinal Humbert ou les regrettables incidents qui émaillèrent les premières croisades. — Histoire politique et religieuse que l'histoire byzantine, mais histoire aussi de la civilisation et des institutions. C'est quand il fait une part très large à la description de la vie byzantine, de ses institutions religieuses ou charitables, de sa mentalité que l'A. s'est acquis peut-être le plus de titre à notre gratitude. Il complète ainsi de manière parfaite le tableau que son « Orient Chrétien » a voulu retracer, car il fait réellement vivre ses lecteurs de la vie de Byzance et il les aide à apprécier ce qu'elle avait de grand.

D. P. D.

Constantin I. Amantos. — *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*. Tome II, 867-1204. Athènes, Collection de l'Institut Français d'Athènes, 1947 ; in-8°, 18 et 456 p.

M. Amantos, professeur émérite à l'Université d'Athènes, publie le second volume de son Histoire de l'Empire Byzantin. Nous regrettons de n'avoir pu présenter le premier, paru en 1939, car l'auteur est de ceux qui font autorité. Sa préface nous fait espérer une autre continuation : il souhaiterait conduire son récit au moins jusqu'à 1821. Ce serait l'histoire de la nation grecque durant les siècles de servitude, *τὰ μετὰ τὴν Ἅλωσιν*. Une histoire que seuls des Grecs peuvent écrire et qui ne l'a pas encore été, où l'Église a joué un rôle si capital. — L'histoire générale de Byzance, durant les siècles de gloire, a tenté et tente encore les savants du monde entier. Pourtant cette période qui court entre 867 et 1204, l'auteur la fait revivre d'une manière qui est bien sienne et que peuvent lui envier nos historiens d'Occident, car c'est à travers les citations des chronographes byzantins qu'elle nous est présentée. Le texte en est émaillé ; ce qui ne veut pas dire qu'il n'en soit pas fait un choix critique et que bien des affirmations ne soient pas écartées, mais c'est ce qui donne à l'histoire de M. Amantos un charme particulier. Les grands personnages de l'Église

durant cette époque : Photius, Nicolas Mystikos, Michel Cérullaire sont campés vivants dans le récit ; il en est de même et surtout des héros politiques et militaires, c'est avant tout l'histoire de l'Empire qui est retracée ici, histoire dont l'élément religieux est partie intégrante. — A côté de l'histoire politique, le développement économique, littéraire et artistique n'est nullement négligé : les pages consacrées à la bibliographie de Photius sont remarquables, celles aussi qui décrivent la complexe physionomie de Psellos ou qui résument la vie économique et artistique durant la période macédonienne. — Il faut savoir gré à l'Institut Français d'Athènes d'avoir facilité la publication de ce second volume de M. Amantos et il faut espérer que, grâce à lui, les projets du savant professeur pourront se réaliser. D. P. D.

Archimandrite Basile K. Stephanidès. — *'Εκκλησιαστικὴ 'Ιστορία. 'Απ' 'Αρχῆς μέχρι σήμερον.* Athènes, Éd. Astir, 1948 ; in-8, 812 p.

Voilà une publication qui était nécessaire. Si, déjà en Grèce même, on éprouvait le désir de voir paraître une histoire générale de l'Église qui réponde aux exigences scientifiques actuelles, en Occident surtout, il manquait un instrument de travail qui puisse informer les spécialistes des méthodes et de la conception historique de l'Orthodoxie grecque. Les ouvrages de Kyriakos et de Vaphidès sont bien vieillis et peu connus. Or, il n'échappe pas à l'observateur que, malgré la rigueur scientifique dont on l'entoure, la vérité historique est empreinte d'une certaine relativité. Elle est conditionnée par l'ensemble des traditions que l'on porte en soi, fruit du milieu et de la religion, à travers lesquels on aborde l'examen des faits. C'est dire assez, pour le théologien préoccupé des problèmes unionistes, l'importance qu'il y a à saisir, à travers la présentation des faits passés, le critère qui a inspiré le jugement d'un auteur. — Personne n'était plus qualifié que l'archimandrite Stephanidès pour tenter, du point de vue orthodoxe, la vaste synthèse présentée dans ce volume. D'abord professeur d'histoire ecclésiastique à la vénérable École de Halki, il est, depuis 1924, professeur ordinaire à la Faculté de théologie d'Athènes. C'est le fruit de son enseignement qu'il livre au public. Nous ne pourrions trop louer sa méthode. Ce n'est pas devant une sèche énumération des faits que nous nous trouvons, mais devant une reconstitution du milieu social, intellectuel et religieux des différentes époques de l'histoire. L'A. distribue sa matière en trois parties : depuis Jésus-Christ jusqu'au schisme de l'Église d'Occident ; depuis le schisme jusqu'à la prise de Constantinople en Orient et à la réforme du XVIe siècle en Occident ; depuis ces faits jusqu'à nos jours. La première période, celle de l'Église une, est divisée en deux chapitres : jusqu'à et après Constantin le Grand ; chacun comprend trois précieux paragraphes consacrés à l'organisation de l'Église, au culte divin et à la littérature théologique. C'est là qu'on peut trouver, exposées dès leur origine, les positions respectives de l'Orient et de l'Occident devant des questions d'une importance telle que la primauté romaine.

La seconde partie contient aussi deux chapitres, consacrés respectivement à l'Église orientale et à l'Église latine. Dans ces pages, l'A. aborde les questions délicates du schisme, des croisades ; il le fait avec nuance et modération. Il tient généralement compte des derniers travaux. Si, faute de place nous ne pouvons le suivre dans le détail, disons pourtant que le récit qu'il nous livre des tentatives d'union mérite une attention particulière et ne nous étonnons pas de trouver sous la plume de l'historien l'information du théologien. Encore ici, les paragraphes qui retracent la vie de l'Église en Orient et le mouvement théologique sont particulièrement intéressants. Nous n'insisterons pas sur les chapitres consacrés à l'Église d'Occident, après le schisme et à l'époque moderne, bien que leur objectivité soit suffisante. L'histoire de l'Église d'Orient, après la chute de Constantinople, nous a quelque peu déçu. L'A. ne raconte pas cette histoire ; il procède par larges fresques, traitant successivement des relations entre l'Église orthodoxe et le gouvernement ottoman, l'Église latine et les réformateurs. Dans ces chapitres, comme dans ceux consacrés aux hérésies, à l'organisation ecclésiastique, au culte ou au mouvement théologique, il y a des renseignements précieux basés sur une érudition très sûre. Nous ne pourrions trop apprécier la présentation scientifique de l'ouvrage : les tables onomastiques grecque et latine, les catalogues des empereurs et des patriarches rendent son utilisation aisée et en font un bon instrument de travail. — Disons pour terminer que la langue châtiée de l'archimandrite Stephanidès rend sa lecture facile aux lecteurs occidentaux qui ne seront pas rebutés par un vocabulaire trop « démotique » et souhaitons que cette Histoire Ecclésiastique pénètre dans les milieux scientifiques de l'Occident. D. P. Dumont.

Dr. Thomas Ohm, O. S. B. — Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum. Leyde, Brill, 1948 ; in-8, 472 p., 20 pl. hors-texte.

Le distingué directeur de l'Institut de missiologie de Munster publie dans ce volume les résultats d'une enquête à la fois historique, psychologique et religieuse sur ce qu'on pourrait appeler les « gestes » chez les peuples non chrétiens, comparés avec ceux des chrétiens. (C'est ainsi qu'il faut interpréter le titre un peu vague de l'ouvrage). L'importance d'une pareille recherche n'échappe à personne ; elle échappera le moins à ceux qui connaissent l'exubérance du geste liturgique oriental, dont l'A. ne néglige pas les données. — Il définit « Gebetsgebärde » d'une façon particulière qui la distingue nettement de ce qu'il classe sous le vocable de « cérémonie » : les « gestes » de prière sont des « paroles » de prière *visibles*, se distinguant pour autant de celles qu'on *entend*, ou des phénomènes corporels expressifs et visibles qui accompagnent et suivent la prière intérieure (p. 11). Le mot « cérémonie », signifie depuis la réforme « les rites extérieurs d'origine non divine ou les actes cultuels fixes et non essentiels » (*ibid.*), comme, par exemple, l'insufflation et

l'onction du chrême au baptême (*ibid.*). Ce qui constitue donc le sujet de l'étude, c'est exclusivement l'attitude corporelle, voire l'expression du visage et des yeux, le rire et les pleurs, le fait de rougir et de pâlir, de baiser, de cracher, de lever les bras et les mains, la danse, la génuflexion, la prostration, la respiration, (plusieurs pages intéressantes sur l'hésychasme), etc. Les matériaux, qui proviennent en partie d'expériences personnelles, constituent une source documentaire de première valeur, dont tous les historiens de la religion devront désormais tenir compte. — L'A. a orné son ouvrage de très belles photos, qui peuvent être complétées par la documentation sur film fixe qu'il a fait paraître sous le titre « *Die Gebetsgebärden der Völker* » à la Bildbandverlag Calig à Fribourg-en-Brisgau.

D. B. S.

J. Vogt. — Konstantin der Grosse und sein Jahrhundert. Munich, Münchner Verlag, 1949 ; in-12, 304 p., 14,50 DM.

Jacob Burckhardt. — Die Zeit Constantins des Grossen. Olten, Delphi Verlag, 1949 ; in-8, 456 p.

La solution du problème constantinien, naguère renouvelé par H. Grégoire, marque un retour vers des positions plus traditionnelles. J. Vogt nous livre ici le fruit de recherches précises. A la suite de Burckhardt et d'autres travaux sur Constantin, il traite dans une première partie des préparations lointaines ; dans une seconde, de Dioclétien ; enfin dans la troisième, la plus importante, de Constantin lui-même. L'A. doit nous fournir une synthèse dans l'article *Constantin* du *Reallexikon für Antike und Christentum.* Il a pris connaissance de toute la littérature récente qu'il a critiquée, mais avoue ne pas avoir eu accès à l'important *Dioclétien et la Tétrarchie, I*, de W. Seston pour sa seconde partie. L'on sait combien l'interprétation des événements de 312 commande les vues que l'on se fait de Constantin. Contre Grégoire et Seston il accepte l'authenticité eusébienne de la *V. C.* dans sa forme actuelle (même dans les « darstellende Teile »). Il se fait d'ailleurs fort de prouver dans l'article du *Reallexikon* que la vision de la *V. C.* était connue en Orient au milieu du IVe siècle, affirmation nouvelle pour nous. Cependant il rejette à juste titre l'historicité du récit de la vision. Il accepte, par contre, sans réserve, le texte de Lactance et, à ce propos, traite la construction de Grégoire de « unhaltbar ». Il renvoie pour tout ceci à un article de la *Z. K. G.* (1942). Son interprétation de la statue du Forum (de nouveau contre Grégoire) est-elle absolument sûre ? En somme, Constantin a sincèrement adhéré à un christianisme de champ de bataille en 312, qui s'est précisé par la suite, en même temps qu'il a voulu sincèrement demeurer « l'évêque des gens du dehors ». Ces vues nous paraissent les plus probables et rejoignent parfois singulièrement, même dans le détail, celles de Palanque dans l'*Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, dont il n'est fait qu'une mention élogieuse et générale. Tout en reconnaissant sa dette à l'égard du livre de Burckhardt qu'on vient de rééditer (Delphi Verlag, 1949), il s'en sépare

profondément. Point n'est besoin d'insister sur l'importance pour l'union chrétienne de la politique religieuse de Constantin et du transfert de la capitale. D. H. M.

F. van der Meer. — Christus' Oudste Gewaad. Utrecht, Het Spectrum, 1949 ; in-8, 268 p., 64 illustr.

L'auteur de ce livre n'en est pas à son premier « succès de librairie ». Une fois de plus, il a, avec bonheur, mis son talent d'écrivain au service de son érudition. Il étudie l'originalité de l'art chrétien primitif, lequel, à première vue, semble dépourvu d'originalité. Le Prof. van der Meer note que le christianisme a pris naissance dans un monde où l'art antique était en forte décadence. D'autre part, l'artisan chrétien des premiers âges se défiait de toute matérialisation du spirituel (et à ce propos,l'A. remarque qu'une conception sacramentelle de l'icone telle qu'on la retrouve chez Serge Bulgakov n'eût guère été comprise par les anciens, p. 21). L'originalité chrétienne se manifeste d'abord d'une façon négative par la sélection de vieux thèmes : l'abandon de plusieurs d'entre eux entraîne une perte en harmonie statique et en richesse plastique. On relève donc une certaine continuité, sans « genre » nouveau. Enfin, la technique et le goût artistique sont en régression. Mais d'où vient alors cette fascination qu'exercent encore sur nous les reliques de cet art chrétien antique ? La seconde partie du volume, intitulée *L'Homme nouveau* répond à cette question. Les formes ont reçu un nouveau contenu : « le christianisme ne semble créer que des contenus en sélectionnant les formes déjà existantes » (p. 101). C'est plutôt l'histoire de la pensée chrétienne qui commence qu'une histoire de l'art pour morphologues. Tout devient rayonnant de foi. La figuration de l'image humaine perd une dimension plastique pour en gagner une autre, spirituelle celle-là. Il s'agit d'un nouvel humanisme et d'un nouveau réalisme où les éléments du vieux monde sont mis au service de la Révélation (les *spolia gentium*). On souhaiterait que nos spécialistes modernes en « art religieux » s'inspirent davantage de ce procédé, dont le principe est la foi nourrie par l'Écriture et la Liturgie. Leurs œuvres en respireront davantage un sain réalisme et un véritable « œcuménisme », deux caractéristiques relevées par le Prof. van der Meer dans l'art chrétien ancien. Ce beau livre est écrit pour eux aussi. — La présentation de cette étude d'archéologie chrétienne est digne d'être soulignée : tant les illustrations que la disposition du texte témoignent d'une remarquable perfection technique. D. T. S.

J. G. Lockhart. — Cosmo Gordon Lang. Londres, Hodder et Stoughton, 1949 ; in-8, XII-482 p., 25/-

D. C. Carpenter. — Winnington-Ingram. The Biography of Arthur Foley Winnington-Ingram, Bishop of London, 1901-1939. Londres, Ibid., 1949 ; in-8, 358 p., 20/-

Disons d'emblée que nous avons ici deux témoins d'un genre de bio-

graphie nouveau pour plus d'un lecteur. Les AA. y sont avant tout soucieux de ne pas prêter à leurs sujets — on ne peut dire ici « héros » — des vertus ou des qualités dont Dieu ne les avait point nantis ; nous sommes à la limite extrême opposée à l'ancienne biographie. En second lieu, la moitié des livres, ou peu s'en faut est composée en petit texte. Mais cela dit, ajoutons que ces ouvrages sont d'une lecture on ne peut plus agréable et au plus haut point enrichissante pour ceux qu'intéresse l'anglicanisme. Par acquit de conscience, nous sommes bien obligé de dire que l'orthographe des clichés français de M. Carpenter n'est pas toujours très sûre, et que son latin contient deux « howlers » de proportions monstrueuses. Signalons aussi que le style intime de son livre lui donne un peu l'apparence d'une production destinée uniquement aux initiés du monde ecclésiastique anglican. Les abréviations C. O. S. et Q. A. B. sont-elles si connues du public général ? De même, beaucoup des *obiter dicta* de l'A. feraient penser à un ouvrage écrit pour la circulation privée. Les deux livres ont de bonnes Tables, mais une Table des dates principales serait d'une grande aide. — Qu'est-ce que l'unioniste y trouve ? Un monde insoupçonné pour le catholique, et surtout pour le prêtre catholique continental. Le milieu familial — tous deux étaient fils de pasteurs et tous deux célibataires ! — , le monde universitaire et finalement le ministère paroissial. Ici, la ressemblance avec des conditions connues sera très grande, mais encore... Beaucoup s'étonneront de bien des détails de ces deux vies de prélats ; personne ne pourra ne pas admirer l'authentique valeur chrétienne de leurs existences : l'un débordant d'amour évangélique pour les âmes abandonnées, l'autre consumé par le désir de servir l'Église, tous deux possédés par la Parole de Dieu et le besoin de l'annoncer. Il ne faut pas se laisser impressionner par les trois bains par jour de l'évêque de Londres, ni par les « célébrations universitaires » et la prédilection pour la haute société de Lang ; il y avait autre chose que cela. Quant à W.-I., pas un mot sur son activité unioniste. Sur son voyage en Russie (1908), une page et demi de contenu purement anecdotique ; par contre, des développements intéressants sur le problème anglo-catholique et la réforme du Prayer Book. M. Lockhart dit du Dr. Lang : « Ses services rendus à la cause de l'Unité chrétienne furent sa plus grande contribution à l'Église », et à travers son livre, il donne une grande place à cette préoccupation constante du grand archevêque. A qui lit l'anglais, on ne saurait trop recommander la lecture de ces livres. Elle n'ennuie pas un seul instant, et d'autre part apprend énormément de choses que doit savoir celui qui veut traiter avec des Anglais. D. G. B.

Willibald Kirfel. — Die Dreiköpfige Gottheit. Bonn, Dümmler, 1948 ; in-8, 206 p., 72 gravures, 24,30 DM.

On ne pourrait mieux caractériser cet ouvrage qu'en reproduisant la propre expression de l'A. : « Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen ». Partant des trois grandes tendances de

l'hindouisme — cavernes monumentales d'Elephanta et d'Ellora, monuments de Kailasa, traditions littéraires du Ramayana et de Mahabharata et de ses Védas, toujours à la recherche précise du Trimurti — il passe ensuite au bouddhisme où il ne distingue pas moins de quatre divinités masculines et quinze féminines, toutes nanties de trois têtes ou de trois faces. Il en arrive enfin aux cinq autres figures du jinisme, qui ne se distinguent entre elles que par leurs attributs. Ce que l'A. se plaît le plus à montrer, c'est l'idéalité des mêmes types qu'on retrouve partout, aussi bien dans l'Iran que dans le Triglav des Slaves. Autour de la Méditerranée, il retrouve les trois têtes — ou même les trois corps — d'Hécate et de Geryone. — Tout cela, avec une richesse d'illustration documentaire, d'une réalisation pas toujours — hélas ! très satisfaisante. — L'A. conclut qu'à l'époque pré-indoeuropéenne a dû exister un centre méditerranéen de culture très important, auquel aurait appartenu aussi une grande partie des immigrants préhistoriques des Indes. D. J. L.

Gervase Mathew. — Byzantine Painting. (The Faber Gallery of Oriental Art). Londres, Faber et Faber, s. d. ; gr. in-4, 24 p., 10 pl. hors-texte.

D. Talbot Rice. — Byzantine Painting and Developments in the West before A. D. 1200. Londres, Avalon Press, 1948 ; in-4, 32 p., 37 pl. hors-texte.

Otto Demus. — Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium. Londres, Kegan Paul Trench Trubner, 1947 ; in-8, 98 p., 66 pl. hors-texte.

Cette grande et artistique brochure du R. P. Gervase Mathew ne devait être qu'une sorte d'introduction à l'étude de la peinture byzantine ; et de fait, l'A. trace, pour les débutants, les grandes voies de cet art. Ses synthèses apportent quelque chose de neuf : elles paraissent réconcilier les tenants des diverses écoles qui cherchent à en expliquer les origines et les influences. L'A. voit trois caractères : reproduire l'antique, utilisation des motifs islamiques de décoration, recherche d'expressions nouvelles des situations dramatiques. Ces trois caractères correspondent aux trois périodes de l'Art byzantin. Les illustrations ont été choisies avec grand soin et pour beaucoup étaient peu connues.

L'introduction de Talbot Rice — pour cette étude des développements en Occident de la peinture byzantine, avant 1200 — n'est pas le « rite » auquel tout auteur traitant ces sujets se soumet ; l'A. essaye, ayant tiré profit des précédentes discussions, de donner une idée, acceptable par tous, des origines de l'art pictural byzantin. L'A. nous prouve aussi comment la peinture murale a toujours été pratiquée et ce avant, pendant et après l'utilisation de la mosaïque. La partie la plus importante de cet ouvrage est consacrée aux influences exercées par la peinture byzantine en Occident : en Angleterre et en Irlande, à la cour des Ottoniens et des Carolingiens. Tandis que les plus anciennes de ces peintures murales et de ces enluminures imitent le caractère abstrait de la première période

byzantine, celles du XIIe s. (en France, par exemple) tendent au même réalisme qu'à Byzance. Ouvrage très bien illustré.

Otto Demus, bien connu par ses travaux précédents (sur Hosios Loukas en Phocide et sur les mosaïques de Saint-Marc à Venise) veut situer la mosaïque byzantine dans l'histoire générale de l'Art. A nouveau, il nous est rappelé que la mosaïque est un art religieux, qui représente des vérités religieuses et qui doit pénétrer l'âme de religion. L'A. nous dit comment, par la place qu'elles occupent dans l'édifice, par l'utilisation des surfaces courbes, etc., l'artiste exprime des idées, crée une atmosphère, compose un cadre : tous éléments destinés à mettre en valeur le symbolisme recherché par les artistes. — L'histoire de l'évolution de la mosaïque occupe la seconde partie du volume ; l'explication de la décadence de la mosaïque est des plus instructives. Mais tous n'acceptent pas ces vues ; une étude plus approfondie nous paraît ici nécessaire et aussi un plus grand nombre de preuves. Lorsqu'il nous parle de la dernière époque, l'A. reprend une idée dont il s'est déjà servi : celle du « support », de l'espace mural dont dispose l'artiste. Peut-on vraiment expliquer le style d'une œuvre picturale par un élément aussi nécessaire ? Ne constatons-nous pas les mêmes caractères dans les enluminures, aux mêmes époques ? Le parchemin n'avait rien à y voir. — Il n'en reste pas moins que l'ouvrage d'Otto Demus est des plus attachants et témoigne d'une connaissance très étendue du sujet. Les 64 planches hors-texte valent des photographies. D. Th. Bt.

RELATIONS

P. A. van Stempvoort. — Eenheid en Schisma. Nijkerk, Callenbach, 1950 ; in-8, XX-224 p.

L'unité de l'Église et le schisme sont étudiés ici à l'exemple d'une Église locale, celle que nous montre la Ire Épître aux Corinthiens, si féconde en réflexions pour l'exégète. L'A. tente de préciser la structure de l'unité ecclésiale par une analyse phénoménologique. Il met en relief que le lien de l'unité est également visible en tant que lien d'organisation. L'*Ecclesia* du christianisme naissant témoigne de la conscience d'une double œcuménicité, l'une, horizontale, axée sur un centre terrestre, et l'autre, verticale, par laquelle la communauté chrétienne se savait en société avec les anges et ouverte sur le monde de Dieu. La fonction de l'apostolat, qui trouve son prolongement charismatique dans la *taxis* de la communauté, est patriarcale. Après la disparition du collège des premiers apôtres, l'élément œcuménique des relations interlocales qui, selon l'A. constitue le noyau de l'apostolat comme fondement de l'Église, se perpétue comme un bien permanent dans la structure sociale de celle-ci. La fonction apostolique elle-même ne se perpétue pas : la succession apostolique est une *contradictio in terminis* (p. 128). L'A. l'affirme, sans le prouver. L'Écriture parle de l'imposition des mains et le Christ a dit aux *onze* : « Voici que je suis avec vous tous les jours *jusqu'à la fin du*

monde ». Pourquoi l'A. n'admet-il pas avec Ph. H. Menoud (cité à la p. 127) que « l'apostolat, en tant qu'il est aussi le ministère de l'édification de l'Église, se continue, comme le prouve l'exemple d'un Timothée et d'un Tite ainsi que le devoir prescrit à Timothée de s'assurer des successeurs » (*L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1949, p. 49) ? Timothée et Tite ne sont pas appelés « apôtres », c'est vrai ; aujourd'hui encore — et non sans raison — les évêques ne le sont pas non plus, tout en étant revêtus du *pouvoir apostolique.* Tout ce livre, où le phénomène de l'unité visible est si heureusement mis en lumière par une exégèse souvent intéressante, se trouve vicié par un préjugé injustifié concernant la structure et la fonction de l'apostolat, préjugé qui empêche d'en apercevoir toute la plénitude d'œcuménicité. Les conséquences peuvent en être graves. Nous en voyons une, p. ex., dans la critique de l'A. (p. 7) sur le petit ouvrage *De Roeping der Kerk* (Den Haag 1945) du Prof. H. Kraemer, où celui-ci plaide pour une « forte direction centrale » dans l'Église réformée néerlandaise en soulignant moins l'autonomie que la *christonomie* de la communauté chrétienne.

D. T. Strotmann.

Dr. H. van der Linde. — De Eerste Steen gelegd. Amsterdam, ten Have, 1949 ; in-8, 280 p., 25 illustrations.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler ce beau volume à propos de la recension d'un autre ouvrage du même auteur (*Ir.* 1949, pp. 270 et s.). Le secrétaire général du Conseil œcuménique en Hollande nous fait ici une description fort vivante de la première assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Amsterdam, 1948. Sous forme d'un récit détaillé, agrémenté d'anecdotes et de nombreux instantanés pris sur le vif, les *facta et dicta* de ces journées mémorables sont évoqués avec un relief saisissant et particulièrement suggestif. Ce livre mettra le lecteur en contact avec un monde chrétien frémissant de grandes aspirations mais aussi conscient de son indigence et de ses responsabilités. Ces pages constituent une excellente introduction au véritable « climat » de l'œcuménisme actuel et en montrent quelques aspects très riches en promesses pour l'avenir.

D. T. S.

Hubert Jedin. — Geschichte des Konzils von Trient. Fribourg-en-Br., Herder, 1949 ; in-8, XVI-244 p., 26 DM. relié.

Joseph Lortz. — Die Reformation in Deutschland. I : Voraussetzungen, Aufbruch, Erste Entscheidung ; II : Ausbau der Fronten, Unionsversuche, Ergebnis. Ibid., 1949 ; 3e éd. 1949 ; in-8, XII-436 et X-342 p., 45 DM. les deux vol. reliés.

Ernst Walter Zeeden. — Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Ibid., 1950 ; in-8, XII-390 p., 14 DM. rel.

Les deux imposants volumes du Prof. Lortz que nous annonçons ici encore une fois (la 1re édition en remonte à 1940), seront utilement com-

plétés par un autre ouvrage magistral dont le Ier tome vient de paraître : *L'Histoire du Concile de Trente* de H. JEDIN, laquelle nous introduira davantage encore dans le fond même des grands remous religieux du XVIe siècle. Ce volume ne raconte encore que le prélude du « drame sacré » (p. 460) du grand concile, et nous jette dans la mêlée de ses préparations plus ou moins profanes, avec toutes les complications politico-religieuses de ces temps troublés. Il se divise en deux parties, dont l'une expose l'histoire des dernières escarmouches de la papauté avec les partisans de l'idée conciliaire (Bâle — Ve Latran), et les tentatives de réforme avant Luther. L'A. estime qu'on ne peut voir dans ces tentatives un courant puissant de vie nouvelle que — comme les historiens catholiques l'affirment parfois — le mouvement luthérien aurait par la suite arrêté ou fait dévier (p. 132). La meilleure preuve du reste de cette impuissance semble être la pénible préhistoire du Concile, période marquée par une inconscience et une apathie quasi générales (2e partie). Ce retard de vingt ans et plus fut « un malheur immense pour l'Église » (Pastor). Sous prétexte du « concile futur », de nombreux abus et compromis s'étaient infiltrés, augmentant encore la confusion et la perplexité. Ce qui aurait été évité si le concile avait pu avoir lieu vingt ans plus tôt, n'est pas, comme le dit l'A., du ressort de l'historien ; toutefois, les suppositions qu'il fait ne sont pas déplacées : et il semble bien que les événements de la Réforme n'auraient pas pris de telles proportions. Notons que le savant tridentiniste paraît avoir compris l'importance d'Érasme et de ses efforts pour rendre à la formation chrétienne « une théologie ancienne et authentique » (p. 126), mieux que Lortz qui s'arrête trop à des détails secondaires (I, pp. 127 et sv.) à mettre simplement sur le compte du tempérament érasmien.

Quant au livre du Prof. ZEEDEN, il rendra d'excellents services, en permettant de voir Luther et la Réforme dans la perspective des opinions que s'en faisait le luthéranisme aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Il est étonnamment révélateur sur la nature même du protestantisme dans son développement historique, où, du réformateur tout entier, ne resterait en fin de compte qu'une seule image, un seul souvenir assez pâle somme toute : celui d'un champion de la liberté. On vivait dans l'illusion de continuer la Réforme, mais en fait on en vint à une émancipation progressive de la raison au détriment de la foi. Commencée comme un mouvement foncièrement chrétien, la Réforme aboutit à un résultat diamétralement opposé à son intention première. Cependant, l'A. nous montre que des normes plus théologiques ne se sont pas perdues dans les branches confessantes de l'Église évangélique (l'exemple d'un Hamann). De plus en plus, ce qui ne fut qu'accessoire et superficiel dans le mouvement réformé commence à tomber, pour en laisser apparaître la quintessence. Aussi, et non sans raison, l'ouvrage de M. Zeeden — un 2me vol. en publiera les documents utilisés — se termine-t-il sur de grands espoirs. Félicitons les éditions Herder de nous présenter avec tant de perfection technique ces trois ouvrages érudits qui jettent une si grande lumière sur des sujets très apparentés.

D. T. STROTMANN.

LIVRES REÇUS *(suite)*

Mgr PIETRO BARBIERI et Prof. ULISSE PUCCI, *Rom und das katholische Italien*. Einsiedeln, Benzinger, 1950 ; in-12, 1480 p. et cartes, 23 fr. s. — ROMANO GUARDINI, *Vorschule des Betens*. Ibid., 1943 ; in-12, 272 p. — MAURICE ZUNDEL, *Das Hohelied der Heiligen Messe*. Lucerne, Rex Verlag, 1948 ; in-12, 304 p., 9,80 fr. s. — BERNHARD DURST O. S. B., *Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt ?* Beuron, Benediktinische Monatschrift, 1949 ; in-8, 74 p.

AUGUSTIN TELLKAMP, *Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission*. Munster-en-W., Aschendorff, 1950 ; in-8, 72 p., 3,60 DM. — ERNST LASLOWSKI, *Geschichte aus dem Glauben*. Fribourg-en-Br., Herder, 1949 ; in-12, VIII-136 p., 3,80 DM. — LUDWIG NEUNDÖRFER, *Unser Schicksal*. Francfort s/M., Knecht, 1948 ; in-8, 182 p. — ALFRED DELP, S. J., *Zur Erde entschlossen*. Ibid., 1949 ; in-8, 244 p. — ALFRED DELP, S. J., *Im Angesicht des Todes*. Ibid., 1947 ; in-8, 182 p. — FRIEDRICH DESSAUER, *Religion im Licht der heutigen Naturwissenschaft*. Ibid., 1950 ; in-12, 64 p., 2,80 DM. — CARL SONNENSCHEIN, *Die Frohe Botschaft heute*. Erklärung der Sonntagsevangelien. Neu herausgegeben von Maria Grote. Ibid., 1950 ; in-12, 130 p., 3,80 DM. — CARL SONNENSCHEIN, *Notizen aus den Weltstadtbetrachtungen*. Herausgegeben von Maria Grote. Ibid., 1950 ; in-12, XX-200 p., 3,60 DM. — IDA FRIEDERIKE GÖRRES, *Die Leibhaftige Kirche*, Gespräch unter Laien. Ibid., 1950 ; in-12, XII-272 p., 5,60 DM.— *The Chronicle of Convocation. Being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the Second Georgio Sexto regnante*. The Upper and the Lower Houses in the Sessions of January 13 and 14, Sessions XXIV and XXV. Londres, S. P. C. K., The Church Bookshop, 1949 ; in-8, N° 1, II.-9,8-XXXII-114-(17) p., 3 s. — Id. Sessions XXVI, XXVII and XXVIII, May 17, 18 and 19, 1949, N° 2, II.-10, 15-XL, 115-285, 7-30-(17) p. — Id. Sessions XXIX, XXX and XXXI, October 12, 13 and 14, 1949, N° 3, II.-11, 12-XXXVI, 287-429, 10-5-(17) p. — Id. Sessions XXXII and XXXIII, January 12 and 13, 1950, N° 1, II.-12, 20-XXXV-156-(17) p. — Id. *The Third Convocation Georgio Sexto regnante*, Sessions I, II and III, May 23, 24 and 25, 1950, N° 2, III.-1, 12-XLIII-157-350-4-4-(19) p. — C. C. MARTINDALE S. J., *The Message of Fatima*. Londres, Burns, Oates et W., 1950 ; in-8, 184 p., 10/6. — REV. J. DE BOER, *Unity of Sacrifice in the Eastern and Western Churches*. A Comparative Review of the Byzantine Liturgy and the Latin Mass. Washington, S. Josaphat's Seminary, 1947 ; in-8, 78 p.

ADA A. SNYDER, *The Bible Way to Answered Prayer*. Chicago, 1946 ; in-16, 64 p.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur.
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 1 dec. 1950.

Cum permissu Superiorum

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. (*Imprimé en Belgique*)

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*



TOME XXIII

4e Trimestre. 195

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE